Изъ лекцій

заслуженнаго профессора, доктора правъ

П. Г. Рѣдкина

по исторіи философіи права

въ связи

съ исторіей философіи вообще.

«Все минется, одна правда остается».
Русская народная пословица.

ТОМЪ ШЕСТОЙ.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія М. М. Стасюлевича, Вас. Остр., 5 линія, 28.
1891.





ОГЛАВЛЕНІЕ.



ЧАСТИ ПЕРВОЙ

ОТДѢЛА ПЯТАГО

Продолженіе.

II. Обозрѣніе существеннаго содержанія философскихъ сочиненій Аристотеля.

ОКОНЧАНІЕ ЛОГИКИ:

Г. Топика.

Къ топикѣ мы можемъ перейти логически отъ аналитики такъ: съ окончанія аналитики научная задача логики разрѣшена Аристотелемъ, насколько понятіе, постигнутое человѣческимъ мышленіемъ, возникло изъ непосредственнаго сужденія и затѣмъ — посредствомъ умозаключенія, силлогизма — достигло, наконецъ, той самой высшей ступени своего развитія, на которой стало оно какъ умозрительнымъ сущимъ, такъ и сущностью вещей, какъ предметъ вполнѣ опредѣленнаго, дефиниторнаго знанія, истиннаго, аподиктическаго, основаннаго на строгонаучныхъ доказательствахъ, и въ этомъ смыслѣ доказываемаго или доказательнаго. Такъ закончилась та часть Аристотелевой логики, которую онъ самъ называетъ аналитикой, но которую можно также назвать и аподиктикой, какъ имѣющей своимъ конечнымъ предметомъ именно знаніе аподиктическое, истинное. Но за этою частью слѣдуетъ у Аристотеля та часть, которую самъ онъ въ своей аналитикѣ называетъ дважды топикой, но которую онъ же и тамъ же разъ называетъ и діалектикой, какъ

имѣющей своимъ предметомъ знаніе именно діалектическое, правдоподобное или вѣроятное, въ отличіе отъ аподиктическаго. Этою частью должна была закончиться вся вообще Аристотелева логика; ибо она и отправлялась отъ той мысли, что Аристотель принципіально отдѣляетъ область *діалектическую*, какъ область простого мнѣнія, отъ задачи и цѣли области *аподиктической*, гдѣ покоится истинное знаніе. Такъ что Аристотелеву логику, какъ состоящую изъ этихъ двухъ частей, можно назвать его теоріею познаванія или познаніемъ познанія вообще, какъ аподиктическаго, такъ и діалектическаго.

Такимъ образомъ топика Аристотелева должна была представлять собою такую же противоположность съ аналитикой, какую предполагалъ онъ между діалектикой и аподиктикой.

Приведемъ важное замѣчаніе для уясненія такого значенія топики, дѣлаемое Брандисомъ въ его сочиненіи (*Brandis*, „Aristoteles“, Berlin, 1853).

„Восполненіе очерка наукоученія (излагаемаго въ аналитикѣ) находится въ несомнѣнно подлинномъ сочиненіи Стагирита, въ его топикѣ“.

„Аристотель былъ глубоко убѣжденъ въ томъ, что всякое знаніе основывается на преждепознанномъ или извѣстномъ; что оно не зачинается безъ всякаго предположенія, и что оно не образуется, не возникаетъ ни въ силу одного только чистаго мышленія, ни посредствомъ одного только чувственнаго воспріятія; далѣе, онъ, съ одной стороны, отдѣлилъ аподиктическое и діалектическое доказательство, знаніе и мнѣніе или представленіе, а съ другой стороны, отдаляясь отъ Платона, онъ разсматривалъ ихъ, какъ состоящихъ между собою въ связи, поскольку изъ мнѣнія можетъ и должно развиться знаніе посредствомъ изслѣдованія основы, причины и показанія его необходимости, подобно тому, какъ и при чувственномъ воспріятіи уже достигается сознаніе всеобщаго, и какъ намъ предстоитъ задача отъ извѣстнаго намъ восходить къ извѣстному самому по себѣ,—вотъ все это и должно было служить поводомъ для Аристотеля обратить свое научное изслѣдованіе на діалектику, какъ на руководство къ пониманію содержащагося въ области представленія и правдоподобнаго, вѣроятнаго“.

„Но къ истиннымъ и самимъ по себѣ вѣрнымъ принципамъ или конечнымъ причинамъ знанія можетъ вести только аналитическая, а не діалектическая метода. Діалектика же должна была удовольствоваться тѣмъ, чтобы принимать въ соображеніе, во вниманіе методу вразумленія, поскольку при этомъ дѣло идетъ только объ уясненіи нашихъ представленій и мнѣній“.

Такая-то діалектика и есть по Аристотелю не что иное, какъ то̀, что̀ обыкновенно называется его *топикой*, т.-е. искусствомъ, относящимся до общихъ мѣстъ (τόποι), loci communes, въ смыслѣ общихъ точекъ зрѣнія, съ которыхъ можно вообще какъ защищать, такъ и опровергать данныя положенія, чѣмъ и объясняется самое названіе топики. Топика излагается обыкновенно въ девяти книгахъ, подраздѣляющихся на главы, но такъ, что послѣдняя, девятая книга излагается иногда и отдѣльно отъ первыхъ восьми книгъ, подъ особеннымъ заглавіемъ, однакоже всегда только въ формѣ дополненія къ нимъ. Въ такомъ именно порядкѣ и мы изложимъ обозрѣніе существеннаго содержанія всей Аристотелевой топики, начиная съ первой книги и оканчивая девятою книгою.

Въ первой книгѣ содержится введеніе и показывается основаніе предмета, подлежащаго разсмотрѣнію.

Въ первыхъ трехъ главахъ Аристотель говоритъ о содержаніи, цѣли діалектики и о пользѣ занятія ею для умственнаго развитія нашего, а также и о достигаемомъ въ ней научномъ совершенствѣ слѣдующее:

„Цѣль настоящаго изслѣдованія такова: найти методу, при посредствѣ которой можно было бы составлять силлогизмы по всякому встрѣчающемуся вопросу изъ правдоподобныхъ положеній, предложеній и, сверхъ того, выражать свой собственный взглядъ, не впадая въ противорѣчія. Сперва нужно здѣсь показать, что̀ такое силлогизмъ и какъ различаются силлогизмы, дабы можно было отсюда взять силлогизмъ діалектическій: ибо такое-то заключеніе и ищемъ мы при настоящемъ нашемъ разсужденіи. Итакъ силлогизмъ есть такое изложеніе, въ которомъ если будутъ даны извѣстныя предположенія, то изъ нихъ же необходимо слѣдуетъ нѣчто такое, что̀ отъ нихъ отлично. Силлогизмъ называется аподиктическимъ, если онъ будетъ образованъ изъ истинныхъ и первыхъ непосредственныхъ посылокъ,

или же изъ посылокъ, которыя основываются на знаніи непосредственно-выведенномъ изъ такихъ посылокъ. Напротивъ, діалектическимъ силлогизмомъ называется тотъ, который образуется изъ правдоподобныхъ только посылокъ. Безусловно-истиннымъ и непосредственно-первымъ называемъ мы то̀, что является для насъ какъ нѣчто извѣстное само по себѣ, а не вслѣдствіе чего-либо иного; ибо, имѣя дѣло съ принципами знанія, мы не должны ставить вопроса: *почему?* но мы должны признавать истиннымъ самимъ по себѣ всякій принципъ. Напротивъ, правдоподобное есть то̀, что̀ кажется истиннымъ всѣмъ или большинству, или разумнѣйшимъ, и въ послѣднемъ случаѣ опять или всѣмъ имъ, или ихъ большинству, а также или извѣстнѣйшимъ, или знаменитѣйшимъ. Силлогизмомъ эристическимъ (въ преніяхъ) называется тотъ, который образуется изъ посылокъ только кажущихся правдоподобными, а не дѣйствительно правдоподобныхъ, а также — тотъ силлогизмъ, который, будучи образованъ изъ посылокъ правдоподобныхъ или только кажущихся правдоподобными, не есть дѣйствительный силлогизмъ, а только кажущійся. Не все, что̀ кажется правдоподобнымъ, есть дѣйствительно правдоподобное. Правдоподобное не показывается таковымъ съ перваго же и какъ бы поверхностнаго взгляда на него, какъ это бываетъ съ принципами эристическаго силлогизма, потому что ложность такихъ принциповъ для тѣхъ, которые сколько-нибудь въ состояніи обозрѣвать что-либо, тотчасъ становится очевидною“.

„Кромѣ упомянутыхъ видовъ силлогизмовъ есть еще силлогизмы, относящіеся до принциповъ, свойственныхъ спеціальнымъ наукамъ: это паралогизмы (буквально значитъ: ложные силлогизмы). Напримѣръ, когда тотъ, кто дѣлаетъ ложное геометрическое построеніе, выводитъ заключеніе не изъ истинныхъ, непосредственно первыхъ посылокъ и не изъ признаваемыхъ вообще таковыми или правдоподобныхъ, образуя свой силлогизмъ изъ положеній, свойственныхъ наукѣ (геометріи), но ложныхъ; онъ впадаетъ въ паралогизмъ оттого, что онъ или полуокружность, или другія линіи проводитъ не такъ, какъ бы слѣдовало“.

„Послѣ этого нужно сказать (говоритъ Аристотель) о всемъ томъ, къ чему это разсужденіе можетъ быть полезно и почему“.

„Оно полезно для упражненія (γυμνασία), для общественныхъ сношеній, для „философскихъ наукъ“.

„Что оно полезно для упражненія — это явствуетъ изъ него самого: если мы будемъ обладать (надлежащею) методою (которая предлагается именно топикою), то все, что̀ будетъ намъ задано, мы будемъ разсматривать съ легкостью. Далѣе, для общественныхъ сношеній: при перечисленіи мнѣній большинства, мы будемъ въ состояніи выражаться согласно не съ чужими, а съ нашими собственными воззрѣніями, умѣя опровергать все, что̀ намъ кажется невѣрнымъ. Для философскихъ наукъ, познаній: будучи въ состояніи вести изслѣдованіе съ обѣихъ сторонъ — *за* и *противъ*, мы легче познаемъ во всемъ истинное и ложное“.

„Предлежащее разсужденіе равнымъ образомъ будетъ служить и къ тому, чтобы найти конечныя причины, основы всякой науки; невозможно изъ конечныхъ причинъ, основъ науки доказывать ее самое, ибо эти-то причины, основы и суть первѣйшее относительно всего прочаго. Поэтому и надобно выяснять принципы относительно всякаго предмета изъ того, что̀ есть только правдоподобнаго. Такимъ образомъ это разсматриваніе есть задача собственно діалектики или, по крайней мѣрѣ, ей преимущественно свойственная. Такъ какъ діалектика направляется къ изысканію и изслѣдованію, то она-то и указываетъ путь къ принципамъ всѣхъ наукъ“.

„Мы будемъ въ совершенствѣ владѣть этою наукою, если мы будемъ владѣть ею такъ, какъ это требуется отъ реторики, врачебнаго искусства и тому подобныхъ отраслей знанія. А именно: это совершенство состоитъ въ томъ, чтобы то̀, что̀ мы себѣ предполагаемъ, выполнить, насколько это будетъ возможно. Ибо и ораторъ не убѣдитъ всякій разъ безусловно, ни врачъ не исцѣлитъ всякій разъ (непремѣнно). Если только они не упустятъ ничего изъ того, что̀ можно было сдѣлать, то мы говоримъ, что они совершенно владѣютъ своею спеціальностью“.

Потомъ показывается и ближайшимъ образомъ обосновывается (4—9 гл.), что въ діалектическихъ силлогизмахъ всѣ аттрибуты, сказуемыя, которые могутъ быть приданы субъекту, подлежащему или могутъ быть по отношенію къ нему оспариваемы, сводятся къ слѣдующимъ четыремъ классамъ: случайное

или случайный признакъ (συμβεβηκός), родъ (γένος), особенное (ἴδιον) или особенный признакъ и опредѣленіе (ὅρος); такъ что діалектика состоитъ преимущественно въ знаніи и въ навыкѣ, въ обсужденіи и приложеніи этихъ четырехъ классовъ. Далѣе (гл. 5-ая) разъясняется каждая изъ этихъ точекъ зрѣнія или общихъ мѣстъ (τόποι) и показывается, почему должно разсматривать каждую изъ нихъ, хотя три первыя и входятъ въ составъ четвертой, т.-е. опредѣленія, дефиниціи. Въ связи съ этимъ разсматривается вмѣстѣ важное для развитія всѣхъ ихъ понятіе тождества (гл. 7-ая), доказывается, что эти четыре класса, вмѣстѣ взятые, образуютъ единое полное цѣлое (гл. 8-ая), и кратко разсмотрѣны отношенія этихъ четырехъ классовъ къ десяти категоріямъ, какъ такимъ всеобщимъ сказуемымъ, которымъ подчиняется каждый классъ и чрезъ то получаетъ свою особенную опредѣленность (гл. 9-ая).

„Сперва (говоритъ Аристотель) должны мы разсмотрѣть, изъ чего состоитъ діалектика. Если мы найдемъ, какъ многоразлично, каково и откуда вообще то̀, что̀ можетъ быть сказано о предметѣ, и какъ имъ можно ловко пользоваться, то мы достаточно овладѣемъ предлежащимъ матеріаломъ. То̀, изъ чего черпаются причины, основы, и то̀, что̀ составляетъ предметъ силлогизма, тождественно; ибо причины, основы черпаются изъ положеній, предложеній, а предметъ силлогизмовъ составляютъ проблемы. Всякое же положеніе и всякая проблема означаютъ или родъ, или нѣчто исключительно-особенное, или, наконецъ, нѣчто случайно-свойственное. Далѣе, такъ какъ особеннымъ отчасти означается сущность вещи, отчасти имъ не означается, то особенное должно подраздѣлить на эти два вида. Особенное перваго вида слѣдуетъ назвать опредѣленіемъ, дефиниціею; особенное же второго вида пусть называется просто особеннымъ. Отсюда слѣдуетъ, что все, могущее быть сказаннымъ о предметѣ, должно быть однимъ изъ слѣдующихъ четырехъ понятій, изъ которыхъ образуются положенія, предложенія и проблемы: нѣчто особенное, опредѣленіе, родъ и нѣчто случайно-свойственное предмету“.

„Проблема же и положеніе различаются только своею формою. Если, напримѣръ, мы скажемъ такъ: слова — *живущее на сушѣ двуногое* животное—не составляютъ ли опредѣленія понятія *человѣкъ?* и слово—*животное* не есть ли родовое понятіе *человѣка?* — то это будутъ положенія, предложенія. Но если мы спросимъ такимъ образомъ: обозначеніе, — двуногое, живущее на сушѣ животное — есть ли опредѣленіе человѣка, или же нѣтъ? и есть ли *животное* родовое понятіе *человѣка*, или нѣтъ? То это будутъ проблемы“.

„Опредѣленіе есть связное соединеніе словъ для обозначенія сущности предмета. Если объясненіе предмета дается только однимъ словомъ, то очевидно, что такимъ образомъ не предлагается опредѣленія предмета; напротивъ, всякое опредѣленіе должно быть предложеніемъ, соединеніемъ многихъ словъ. Конечно, если скажутъ, напримѣръ: прекрасное есть приличное, то это приближается къ опредѣленію; подобнымъ же образомъ —и такіе вопросы: чувственное воспріятіе и знаніе одно ли и тоже, или они различны? Ибо и при собственно такъ-называемыхъ опредѣленіяхъ, дѣло идетъ большею частью о томъ, есть ли нѣчто тоже самое, что̀ и другое, или же нѣтъ. Вообще можно сказать, что все можетъ быть разсматриваемо, какъ относящееся до опредѣленія, что̀ основывается на той же самой научной методѣ, какъ и опредѣленіе; а что это дѣйствуетъ, имѣетъ силу относительно всего сказаннаго—это очевидно“.

„Особенное есть то̀, что̀ хотя и не содержитъ въ себѣ сущности предмета, однакоже свойственно только этому предмету и находится съ предметомъ въ такой взаимности, что можетъ замѣнять его, какъ и, наоборотъ, можетъ быть имъ замѣняемо. Напримѣръ: особенность человѣка состоитъ (между прочимъ) въ томъ, что онъ способенъ къ языкознанію; слѣдовательно, если субъектъ есть человѣкъ, то этотъ субъектъ способенъ къ языкознанію, и наоборотъ, если субъектъ способенъ къ языкознанію, то онъ есть человѣкъ“.

„Родъ есть то̀, что̀ общаго высказывается о многихъ и различныхъ по виду предметахъ, относительно ихъ существа. Напримѣръ, о человѣкѣ высказывается, что онъ есть животное. Къ вопросу о родѣ принадлежитъ и вопросъ: есть ли нѣчто однородно съ другимъ предметомъ, или же разнородно. Наприм.: человѣкъ и быкъ однородны“.

„Случайно-свойственное или акцидентное есть то̀, что̀ хотя не есть ничто изъ помянутаго до сихъ поръ,—ни опредѣленіе,

ни особенное, ни родъ,—однакоже равнымъ образомъ принадлежитъ, свойственно предмету; притомъ оно можетъ и принадлежать, и не принадлежать предмету; напримѣръ, свойство, какъ принадлежность, быть бѣлымъ, можетъ разъ принадлежать субъекту, подлежащему, а другой разъ не принадлежать ему".

О тождествѣ говоритъ Аристотель слѣдующее:

„Надобно различать, въ какихъ различныхъ значеніяхъ многія вещи могутъ быть тождественны. Говоря вообще, тождество можетъ быть троякаго рода: числовое, видовое и родовое. Числовое тождество—то, когда предметы различны только по названію, а по существу они одно и тоже. Напримѣръ: одѣяніе и платье. Видовое тождество—то, когда предметы по числу различны, но принадлежатъ къ одному и тому же виду; напримѣръ: одна извѣстная лошадь по отношенію къ другой; одинъ извѣстный человѣкъ по отношенію къ другому; точно также тождественное по роду есть то̀, что̀ содержится въ одномъ и томъ же родѣ; напримѣръ: человѣкъ и лошадь".

„Теперь надобно показать роды категорій, въ которыхъ встрѣчаются помянутые четыре класса аттрибутовъ".

„Категорій числомъ десять: что̀; сколько; каково; въ отношеніи въ чему-либо; гдѣ; когда; лежать; находиться; дѣлать; страдать. Всегда въ одной изъ этихъ категорій встрѣчается случайно-свойственное, родъ, исключительно-особенное и опредѣленіе: ибо всѣ предложенія, образованныя по сказаннымъ четыремъ классамъ аттрибутовъ, означаютъ или субстанцію, или качество, или количество, или одну какую-либо изъ приведенныхъ категорій. Такъ, опредѣленіе которое выражаетъ, что̀ такое есть предметъ, означаетъ иногда субстанцію, иногда качество, иногда другую категорію. Напримѣръ, когда дѣло идетъ о понятіи *человѣкъ* и скажутъ: это существо есть человѣкъ, или: человѣкъ есть животное того или другого качества,—тогда говорятъ, что̀ есть человѣкъ, и называютъ это субстанціею. Но когда, напримѣръ, дѣло идетъ о бѣломъ цвѣтѣ, и когда говорятъ: это или то бѣло или имѣетъ такой цвѣтъ, то также высказываютъ, что̀ есть такое-то нѣчто, но этимъ означается тогда качество. Подобнымъ образомъ, когда дѣло идетъ о вещи длиною въ локоть, и скажутъ: эта вещь величиною въ одинъ локоть,—то выражаютъ также, что̀ такое есть эта вещь, но

выраженное означаетъ тогда величину; то же слѣдуетъ сказать и о прочихъ категоріяхъ. Такъ, въ одномъ случаѣ, выразитъ ли предметъ вполнѣ самъ себя въ опредѣленіи, или же будетъ показанъ только родъ, къ которому онъ принадлежитъ, то все же всегда будетъ означена субстанція. Но когда выскажется предметъ о самомъ себѣ только въ другой формѣ, такъ что будетъ приписанъ аттрибутъ отличному отъ него предмету, то этимъ будетъ обозначена не субстанція, но или величина, или качество, или другая какая-либо категорія. Теперь надобно сказать о томъ, какъ мы можемъ получить предложенія и воспользоваться ими какъ уже готовыми".

Послѣ этого въ главахъ 10-ой и 11-ой объясняется, что̀ такое діалектическое предложеніе, проблема, тезисъ.

„Сперва слѣдуетъ опредѣлить, что̀ такое діалектическое предложеніе и что̀ такое діалектическая проблема; ибо не всякое предложеніе, положеніе есть діалектическое и не всякая проблема есть діалектическая".

„Діалектическое предложеніе, положеніе есть вопросъ, кажущійся правдоподобнымъ всѣмъ или большинству людей, или мудрымъ и ученымъ, а въ послѣднемъ случаѣ не кажущійся неправдоподобнымъ ни всѣмъ имъ, ни большинству, ни знаменитѣйшимъ изъ нихъ; ибо что̀ такимъ кажется мудрымъ и ученымъ, это, конечно, будетъ признано, если оно не противно мнѣнію большинства людей".

„Къ діалектическимъ предложеніямъ, положеніямъ можно причислить и то̀, что̀ сходно съ правдоподобнымъ и съ признаннымъ всѣми, равно какъ и то̀, что̀ противоположно всеобще признанному съ отрицаніемъ; наконецъ, мнѣнія, соотвѣтствующія основоположеніямъ, принципамъ наукъ и искусствъ".

„Равнымъ образомъ кажутся правдоподобнымъ и отрицаемая противоположность того, что̀ правдоподобно и что̀ соотвѣтствуетъ всеобщему мнѣнію. Если, напримѣръ, соотвѣтствуетъ общественному мнѣнію, что должно дѣлать добро своимъ друзьямъ, то это предложеніе можетъ быть выражено и такимъ образомъ: что имъ не должно дѣлать зла. Противоположное же этому первому предложеніе будетъ слѣдующее: друзьямъ должно дѣлать зло; но съ отрицаніемъ, что имъ не должно причинять зла. Равнымъ образомъ изъ предложенія, что друзьямъ

должно дѣлать добро, слѣдуетъ другое предложеніе, что со врагами не должно такъ поступать. И здѣсь отрицается также противоположное первому предложеніе; противоположность же сама по себѣ, безъ отрицанія, выразилась бы такъ: врагамъ должно дѣлать добро".

„Какъ правдоподобное должно также признавать при сравненіи противоположное противоположному. Такъ, напримѣръ, если друзьямъ должно дѣлать добро, то врагамъ должно дѣлать зло: предложенія—врагамъ дѣлать добро, и врагамъ причинять зло—являются противоположными одно другому".

„Діалектическою проблемою называется вопросъ, поставленный для его изслѣдованія и относящійся или до практической жизни, или же только до знанія (теоретическаго) и познанія истины, и притомъ какъ самостоятельный, такъ и служащій подтвержденіемъ другого предложенія въ такомъ же родѣ,—вопросъ о томъ, о чемъ или не существуетъ никакого опредѣленнаго мнѣнія, или существуютъ мнѣнія, противоположныя между народомъ и учеными, или же мнѣнія, противоположныя въ самомъ народѣ или между самими учеными. Нѣкоторыя проблемы полезно знать для практической жизни; напримѣръ: есть ли удовольствіе нѣчто доброе или нѣтъ. Другія проблемы интересны только для теоретическаго знанія; напримѣръ: міръ вѣченъ или нѣтъ. Нѣкоторыя проблемы сами по себѣ, непосредственно не представляютъ никакого интереса ни въ практическомъ, ни въ теоретическомъ отношеніяхъ, но онѣ служатъ къ подтвержденію другихъ такихъ предложеній; ибо много есть такого, что мы не хотимъ знать, какъ само по себѣ и для себя, а хотимъ знать для чего-нибудь другого, чтобы узнать что-либо чрезъ посредство другого".

„Есть также и такія проблемы, относительно которыхъ мы приходимъ ко взаимно-противоположнымъ заключеніямъ. Въ такихъ случаяхъ является сомнѣніе, такъ ли что-либо или не такъ; ибо и для утвержденія, и для отрицанія есть причины, основанія, которыя могутъ быть допущены. Иногда мы не можемъ даже представить причины или основанія и считаемъ, вслѣдствіе огромности предмета, слишкомъ труднымъ сказать, почему что-либо такъ, а не иначе, какъ напримѣръ по во-

просу: вѣченъ ли міръ или нѣтъ,—ибо намъ хотѣлось бы производить изысканія и о такихъ предметахъ".

Самъ Аристотель въ своей физикѣ изслѣдуетъ этотъ вопросъ о вѣчности міра.

„Тезисомъ называется парадоксальное, отклоняющееся отъ обыкновеннаго мнѣнія воззрѣніе какого-либо знаменитаго философа, какъ напр. тезисъ Гераклита: „все движется". Если же незначительный и совершенно заурядный человѣкъ выскажетъ что-либо противное общему мнѣнію, то не стоитъ труда объ этомъ заботиться. Независимо отъ значенія, достоинства автора, къ числу тезисовъ принадлежитъ также причина, основа, которую мы можемъ привести о воззрѣніи, противорѣчащемъ обыкновенному мнѣнію, какъ напр. софисты говорятъ: не все существующее или возникло, или вѣчно; ибо если кто, будучи музыкантомъ, будетъ вмѣстѣ и грамматикомъ, то здѣсь быть грамматикомъ не есть ни нѣчто возникшее, ни нѣчто вѣчное. Это предложеніе, положеніе, если оно и не будетъ принято, все же однако является, въ силу приведенной причины, основы, достойнымъ вѣроятія. Итакъ, всякій тезисъ есть проблема, но не всякая проблема есть тезисъ: есть такія проблемы, относительно которыхъ не существуетъ общаго мнѣнія ни въ какомъ значеніи, ни утверждающаго, ни отрицающаго. Но что всякая проблема есть тезисъ—это ясно; ибо изъ сказаннаго необходимо слѣдуетъ, что большинство бываетъ различнаго мнѣнія съ учеными или ученые различнаго мнѣнія между собою, потому что вообще тезисъ всякій разъ долженъ содержать въ себѣ парадоксальное мнѣніе. Правда, теперь называютъ всѣ безъ различія спорныя положенія, о которыхъ ведутъ пренія, *тезисами*".

„Впрочемъ нѣтъ надобности изслѣдовать всякую проблему и всякій тезисъ надобно изслѣдовать только такіе проблемы и тезисы, относительно которыхъ дѣйствительно можно имѣть разумное сомнѣніе, а не такіе, которые требуютъ скорѣе исправительнаго наказанія, или только обыкновеннаго употребленія (для ихъ изслѣдованія) внѣшнихъ чувствъ—спрашивающимъ: бѣлъ ли снѣгъ или нѣтъ,—стоитъ только прибѣгнуть (для отвѣта) къ своему чувству (зрѣнію). Тѣ же, которые, напримѣръ, поставятъ вопросъ, какъ предметъ сомнѣнія и научнаго спора:

должно ли почитать боговъ и любить своихъ родителей, заслуживаютъ наказанія и никакого дальнѣйшаго разъясненія“.

Въ 12-ой и 13-ой главахъ указывается сущность силлогизма и индукціи, какъ двухъ путей, служащихъ и въ діалектикѣ для вывода доказательства.

„Чтобы при преніяхъ показать причину, основаніе чего-либо, существуетъ два способа: *индукція* и *силлогизмъ*.

„Чтò такое силлогизмъ—мы уже сказали; индукція же есть восхожденіе отъ единичнаго ко всеобщему. Для убѣжденія другихъ индукція годнѣе и яснѣе, а также ближе къ чувственному воспріятію и болѣе общеупотребительна; силлогизмъ же понудительнѣе и сильнѣе для опроверженія возраженій“.

„Для пріобрѣтенія навыка въ пользованіи силлогизмами и индукціею есть четыре слѣдующихъ вспомогательныхъ средства. Первое средство состоитъ въ нахожденіи (годныхъ для преній) надлежащихъ положеній; второе—въ знаніи различныхъ значеній, въ которыхъ можно употребить одно и то же слово; третье—въ открытіи различій и четвертое въ разсматриваніи сходствъ. Три послѣднихъ средства состоятъ нѣкоторымъ образомъ также въ нахожденіи положеній, такъ что во всѣхъ этихъ случаяхъ можно составлять положенія. Напримѣръ: вожделѣнное есть или доброе, или пріятное, или полезное; или: вожделѣнное отличается отъ знанія тѣмъ, что, потерявъ послѣднее, можно опять пріобрѣсть его, чего нельзя сказать о вожделѣнномъ. Наконецъ: здоровое относится къ здоровью подобно тому, какъ благопріятствующее тѣлесной организаціи относится къ тѣлесной организаціи. Первое положеніе въ этихъ примѣрахъ относится до того, чтò сказывается въ различныхъ значеніяхъ; второе—до различій, и третье—до сходства“.

Въ главахъ 14, 15, 16 и 17-ой разсматриваются всѣ эти средства, орудія въ отдѣльности.

Въ главѣ 14-ой говорится о нахожденіи надлежащихъ предложеній слѣдующее:

„Для посылокъ при преніяхъ должно избирать или изъ общепринятыхъ мнѣній, или изъ мнѣній большинства людей, или изъ мнѣній мудрыхъ и ученыхъ; а въ послѣднемъ случаѣ—или изъ мнѣній, принятыхъ всѣми ими, или знаменитѣйшихъ между ними; далѣе,—изъ такихъ мнѣній, которыя противоположны общепринятымъ; наконецъ,—изъ такихъ мнѣній, которыя имѣютъ силу въ отдѣльныхъ областяхъ искусствъ и наукъ. Къ такимъ мнѣніямъ, которыя содержатъ въ себѣ противное общепринятымъ мнѣніямъ, дабы можно было ими воспользоваться (въ преніяхъ), нужно присоединять отрицанія (этихъ противныхъ мнѣній). При этомъ выборѣ полезно брать не только дѣйствительно общепринятыя мнѣнія, но и такія, которыя сходны съ этими послѣдними. Чтò является во всѣхъ случаяхъ или въ бòльшей части изъ нихъ, тò нужно принимать за основу и за общепринятое положеніе. Свои основанія нужно черпать также и изъ сочиненій“.

„Есть вообще три вида положеній (προτάσεις), которыя по своему содержанію суть этическія (ἠθικαί), физическія (φυσικαί) и логическія (λογικαί). Напримѣръ, этическое положеніе: должно ли повиноваться болѣе родителямъ или законамъ, въ случаѣ ихъ разногласія? Логическое положеніе: есть ли противоположное (ἐναντίων) со своимъ противоположеніемъ предметъ одной и той же науки, или нѣтъ? Физическое положеніе: вѣченъ ли міръ, или нѣтъ? То же слѣдуетъ сказать и о проблемахъ“.

„Съ философской собственно точки зрѣнія должно трактовать всѣ такія положенія со стороны (объективной) истины; съ точки же зрѣнія діалектики со стороны (субъективныхъ) мнѣній, представленій“.

„Всѣ положенія нужно разсматривать сколь возможно общѣе, и изъ одного общаго положенія составлять многія особенныя; напримѣръ: противоположное не принадлежитъ къ области двухъ противоположныхъ наукъ, а къ одной и той же научной области; тогда вмѣсто противоположнаго полагаютъ содержимое въ немъ понятіе, какъ части этого противоположнаго. Такимъ же образомъ нужно потомъ раздѣлять каждое изъ этихъ понятій до тѣхъ поръ, пока это можно,—какъ, напримѣръ, принимаются за противоположное: доброе и злое; черное и бѣлое; теплое и холодное, и проч.“

Въ главѣ 15-ой говорится о различныхъ значеніяхъ словъ слѣдующее:

„Къ разсматриванію того, сколькими различными образами можно что-либо высказать, принадлежитъ не только простое показаніе этихъ различныхъ образовъ, но и показаніе всякій разъ

основы, причины того. Напримѣръ, недостаточно сказать, что справедливость есть нѣчто доброе въ иномъ смыслѣ, нежели храбрость (которая также есть нѣчто доброе), но при этомъ нужно знать, что обѣ онѣ добры вслѣдствіе того, что обладаютъ извѣстнымъ свойствомъ (которое ихъ дѣлаетъ добрыми)".

„Далѣе надобно обращать вниманіе на производимыя формы словъ и на ихъ флексіи. Когда, напримѣръ, слово—*справедливо* будетъ сказано въ различныхъ значеніяхъ, то и слово *справедливое* будетъ имѣть также различныя значенія. Если, напримѣръ, судить *справедливо* будетъ значить: судить по своему собственному убѣжденію и надлежащимъ образомъ, то и слово *справедливое* будетъ имѣть такое же значеніе".

Въ главѣ 16-ой говорится о нахожденіи различій слѣдующее:

„Теперь слѣдуетъ разсмотрѣть различія въ самихъ родахъ такъ напр., при такихъ вопросахъ: чѣмъ отличается справедливость отъ храбрости, благоразуміе отъ умѣренности? Ибо всѣ эти свойства принадлежатъ къ одному и тому же роду—къ добродѣтели. Далѣе, сюда же относятся и отличія одного рода отъ другого, если они не далеки одинъ отъ другого; такъ напримѣръ: чѣмъ отличается чувственное воспріятіе отъ науки, научнаго знанія? Въ родахъ, далеко отстоящихъ одинъ отъ другого, различія ихъ очевидны сами по себѣ".

Въ главѣ 17-ой говорится о нахожденіи сходства слѣдующее:

„Сходство слѣдуетъ искать въ различныхъ родахъ такимъ образомъ: какъ относится нѣчто въ одномъ родѣ къ чему-либо другому въ томъ же родѣ, такъ относится и нѣчто въ другомъ родѣ къ чему-либо другому. Напримѣръ: какъ относится чувственно воспринимаемое къ чувству, такъ относится наука, научное знаніе къ познаваемому, къ тому, чтò можетъ быть познано. Далѣе, какъ одно въ другомъ, такъ относится другое къ своему другому. Напримѣръ: какъ зрѣніе въ глазѣ, такъ умъ въ душѣ; какъ тишина на морѣ, такъ и тишина въ воздухѣ. И то, и другое есть покой".

Наконецъ, въ главѣ 18-ой разсматривается польза и употребленіе или образы приложенія трехъ послѣднихъ указанныхъ вспомогательныхъ средствъ въ діалектикѣ.

„Изслѣдованіе того, въ какихъ различныхъ значеніяхъ употребляется одно и то же слово, полезно, во-первыхъ, уже для ясности (яснѣйшаго пониманія). Ибо тѣмъ яснѣе можно будетъ понять, чтò кто-либо утверждаетъ, если напередъ станетъ яснымъ, въ какихъ различныхъ значеніяхъ это говорится. Далѣе, это же послужитъ еще и къ тому, что силлогизмы будутъ имѣть въ виду самый предметъ, а не только слова; ибо если не будетъ извѣстно, въ какихъ различныхъ значеніяхъ что-либо говорится, то можетъ случиться, что спрашивающій и отвѣчающій устремляютъ свое мышленіе вовсе не на одинъ и тотъ же пунктъ. Далѣе, такое обращеніе вниманія на различное значеніе словъ хорошо и на тотъ конецъ, чтобы не быть обманутымъ ложнымъ умозаключеніемъ, и чтобы, наоборотъ, можно было обмануть другого посредствомъ ложнаго заключенія. Впрочемъ этотъ взаимный обманъ не можетъ быть проведенъ вездѣ, а только тамъ, гдѣ изъ различныхъ значеній, въ какихъ употребляется данное выраженіе, одно только значеніе въ данномъ случаѣ истинно, вѣрно, а прочія невѣрны. Сверхъ того, такая метода даже несвойственна самой діалектикѣ, какъ таковой. Напротивъ, всѣ діалектики должны остерегаться спорить только о словахъ, а не о смыслѣ".

„Другое вспомогательное средство, именно нахожденіе различій, хорошо для того, чтобы составлять силлогизмы объ одномъ и томъ же и объ отличномъ отъ него, дабы познать, чтò есть тò и другое. Что такое средство полезно въ первомъ отношеніи—это ясно. Ибо если мы найдемъ различія между многимъ, чтò составляетъ предметъ изслѣдованія, то отсюда прямо вытекаетъ, что это многое не есть одно и то же. Но для того, чтобы познать, чтò есть тò и другое, это полезно, потому что мы привыкли опредѣлять понятіе предмета по свойственнымъ ему видовымъ различіямъ. Послѣднее вспомогательное средство, нахожденіе сходствъ, полезно при индукціи, далѣе—для гипотетическихъ (условныхъ) силлогизмовъ и, наконецъ, для установленія дефиницій (опредѣленій). Для индукціи оно полезно потому, что, посредствомъ приведенія сходныхъ единичныхъ случаевъ мы думаемъ доказать всеобщее; но эту индукцію нельзя производить, не понявъ напередъ сходствъ. Для гипотетическихъ силлогизмовъ полезно это средство потому, что считается правдоподобнымъ, — въ какомъ состояніи находится вещь въ одномъ случаѣ изъ многихъ сходныхъ случаевъ,

въ такомъ же состояніи находится она и въ прочихъ случаяхъ".

„Для установленія дефиницій полезно это вспомогательное средство, потому что разъ зная, что̀—въ случаѣ сравненія многаго между собою—есть одно и то же, мы не будемъ поставлены въ затруднительное положеніе рѣшить вопросъ, подъ какое родовое понятіе слѣдуетъ подвести то̀, что̀ надобно будетъ опредѣлить. Ибо то̀ въ общихъ сказуемыхъ, что̀ больше всего принадлежитъ къ категоріи субстанціи, дастъ, представитъ родовое понятіе для дефиниціи".

„Равнымъ образомъ и при дефиниціи весьма различныхъ понятій полезно разсмотрѣніе сходствъ. Напр., что точка въ линіи и единица въ числѣ есть одно и тоже, ибо и то и другое есть начало. Такъ и опредѣляютъ, что точка есть начало линіи, а единица—начало числа; очевидно, что здѣсь родовое понятіе есть общее обоимъ случаямъ (именно понятіе начала)".

Во всѣхъ послѣдующихъ книгахъ, до *седьмой* включительно, разсматривается именно то̀, отъ чего все это сочиненіе получило свое названіе, т.-е. τόποι, что̀ на латинскій языкъ переводится словами loci communes—общія мѣста, въ смыслѣ тѣхъ точекъ зрѣнія, съ которыхъ могутъ быть защищаемы или опровергаемы діалектически извѣстныя положенія, какъ сужденія или заключенія, имѣющія за себя правдоподобіе, а не аподиктическую, научно-доказываемую достовѣрность, истинность.

Въ виду общей моей цѣли представить здѣсь только обозрѣніе существеннаго содержанія всѣхъ частей Аристотелевой логики, въ томъ числѣ теперь его топики, я, разумѣется, не буду излагать здѣсь всего безъ исключенія содержанія сказанныхъ книгъ въ той полнотѣ, въ какой оно изложено самимъ Аристотелемъ, а ограничусь выборкою изъ этихъ книгъ самаго существеннаго, вообще замѣчательнѣйшаго, по моему крайнему разумѣнію.

Во второй и третьей книгахъ разсматривается изъ указанныхъ четырехъ аттрибутовъ, сказуемыхъ, сперва случайное, потому что оно всего чаще встрѣчается въ преніяхъ, и потому что правила, дѣйствующія относительно этого класса аттрибутовъ, по причинѣ его всеобщности, приложимы и къ прочимъ тремъ аттрибутамъ, каковы: родъ, особенное и дефиниція. Въ первой главѣ второй книги излагаются нѣкоторыя предварительныя замѣчанія и объясненія, относящіяся до логическаго различія между всеобщими и частными проблемами или спорными вопросами, и притомъ относительно всѣхъ вообще четырехъ аттрибутовъ.

„Одна изъ точекъ зрѣнія (говоритъ Аристотель), относящаяся до случайнаго, заключается въ томъ, что точнѣе опредѣляется понятіе о случайномъ аттрибутѣ, сказуемомъ, равно какъ и понятіе о субъектѣ, подлежащемъ, которому приписывается этотъ аттрибутъ, и притомъ точнѣе опредѣляется понятіе или о нихъ обоихъ во взаимномъ ихъ между собою соотношеніи, или же объ одномъ изъ нихъ, отдѣльно; затѣмъ разсматривается, не признано ли при этомъ случайномъ аттрибутѣ что-либо ложное за истинное. Напримѣръ, при вопросѣ, завистливъ ли добродѣтельный человѣкъ, надобно сперва опредѣлить понятія: *завистливый* и *зависть*,—ибо если зависть есть огорченіе при видѣ благоденствія добраго человѣка, то добродѣтельный человѣкъ не можетъ быть завистливымъ, потому что тогда онъ былъ бы дурнымъ человѣкомъ. Если же при этомъ къ зависти причисляется и негодованіе въ смыслѣ Немезиды, то надобно опредѣлить ближайшимъ образомъ, въ какомъ взаимномъ отношеніи между собою состоятъ оба эти понятія (зависть и негодованіе), и тогда обнаружится, вѣренъ ли сказанный аттрибутъ, или ложенъ; ибо если завистливый огорчается при видѣ того, что добрый человѣкъ благоденствуетъ, а негодующій въ смыслѣ Немезиды огорчается при видѣ того, что благоденствуетъ злой, дурной человѣкъ, то отсюда вытекаетъ, что зависть и это справедливое негодованіе—не одно и то же. При этомъ въ такихъ случаяхъ должно вмѣсто названій ставить опредѣленія понятія и не ослаблять своей дѣятельности въ этомъ отношеніи до тѣхъ поръ, пока не придемъ отъ менѣе извѣстнаго къ извѣстному. Часто искомаго не находятъ, но если вмѣсто названія аттрибута поставятъ саму дефиницію, то все станетъ яснымъ".

„Далѣе надобно различать, что̀ слѣдуетъ называть обыкновенными, общеупотребительными словами, и что̀ не слѣдуетъ. Это нужно и для доказыванія, и для возраженія; тогда окажется, что хотя и слѣдуетъ обозначать предметы тѣми же на-

званіями, какими обозначаетъ ихъ большинство по своему обыкновенному словоупотребленію, однакоже при сужденіи о томъ, какъ должно смотрѣть на самые предметы, не должно соображаться съ толпою. Напр., слѣдуетъ называть, по обыкновенному словоупотребленію, здоровымъ все, что̀ способствуетъ здоровью; но способствуетъ ли здоровью или нѣтъ то̀, о чемъ идетъ рѣчь, это должно опредѣляться не сообразно мнѣнію толпы, а согласно сужденіямъ врача“.

„Если о чемъ-либо будетъ сказано въ различныхъ значеніяхъ, что оно или свойственно, или несвойственно предмету, то надобно доказать вѣрность хотя одного изъ двухъ сказанныхъ значеній, когда нельзя доказать вѣрность обоихъ значеній. Это нужно дѣлать, когда различныя значенія скрыты такъ, что они не вдругъ обнаруживаются. Ибо въ послѣднемъ случаѣ противникъ будетъ утверждать, что нападающій на него говоритъ не въ томъ смыслѣ, въ какомъ понимаетъ положеніе его защитникъ. Этой точки зрѣнія слѣдуетъ держаться какъ при защищеніи, такъ и при опроверженіи. Ибо если мы захотимъ защищать что-либо, то, во вниманіе къ этой точкѣ зрѣнія, мы будемъ стараться доказать, что по крайней мѣрѣ въ одномъ значеніи свойственно предмету подлежащее доказательству, хотя мы и не можемъ доказать это во всякомъ отношеніи. При возраженіи не слѣдуетъ выражаться гипотетически, условно (т.-е. такъ, чтобы свое возраженіе представлять имѣющимъ силу только подъ условіемъ, что противникъ сдѣлаетъ нѣкоторыя уступки), какъ тогда, когда отрицается, что такое-то положеніе свойственно всему, такъ и тогда, когда отрицается, что оно ничему несвойственно; ибо если мы докажемъ, что то̀, о чемъ идетъ дѣло, несвойственно только одному чему-либо изъ всего, то этимъ уже мы опровергли положеніе, что оно свойственно всему. И наоборотъ: если мы докажемъ, что оно свойственно чему-либо одному, то этимъ мы опровергнемъ положеніе, что оно ничему несвойственно“.

„Если различныя значенія какого-либо выраженія не скрыты, а явны, то сперва слѣдуетъ различить, въ какихъ значеніяхъ употребляется это выраженіе, и затѣмъ уже защищать извѣстное положеніе или же опровергать его. Такъ напримѣръ, если то̀, что̀ прилично дѣлать, есть полезное или прекрасное, то надобно постараться и то и другое или доказать, или опровергнуть, а именно то̀, о чемъ идетъ дѣло, или полезно и прекрасно, или ни то, ни другое“.

„Далѣе, въ преніяхъ часто бываетъ полезно одно слово замѣнить другимъ, болѣе извѣстнымъ, какъ напр., вмѣсто того, чтобы сказать: „это есть точное, опредѣленное мнѣніе“, скажутъ: „это ясно, явно, очевидно“. Ибо если все положеніе будетъ яснѣе, то и все его разсматриваніе станетъ легче. И эта точка зрѣнія полезна какъ для защищенія, такъ и для опроверженія“.

„Дабы показать, что противоположное можетъ быть свойственно одному и тому же предмету, надобно разсмотрѣть тотъ родъ, подъ который онъ (предметъ) подходитъ. Если, напримѣръ, мы захотимъ показать, что чувственнымъ воспріятіямъ свойственны истина и заблужденіе, то сперва мы должны показать, что всякое чувственное воспріятіе есть сужденіе. Судить же можно или правильно, или неправильно; поэтому и относительно чувственныхъ воспріятій можетъ имѣть мѣсто правильность или неправильность. Здѣсь, въ этомъ случаѣ, мы идемъ отъ родового понятія къ виду, ибо сужденіе есть родовое понятіе для чувственнаго воспріятія, какъ его вида. Всякій воспринимающій что-либо чувственно судитъ нѣкоторымъ образомъ“.

„Далѣе слѣдуетъ обращать вниманіе и на время; оно, можетъ быть, не согласуется съ тѣмъ, что̀ утверждается. Напримѣръ, если кто утверждаетъ (а это утверждалъ именно Платонъ), что знаніе есть воспоминаніе, ибо воспоминаніе простирается только на прошедшее время, а знаніе—на время настоящее и будущее. Ибо о настоящемъ и будущемъ говорятъ, что его знаютъ, напримѣръ,—что будетъ солнечное затмѣніе; вспоминать же можно только прошедшее“.

„Во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда изъ двухъ сказуемыхъ одно необходимо должно быть или не быть свойственнымъ предмету (подлежащему), какъ напр., или болѣзнь, или здоровье (человѣку), если мы можемъ сказать относительно одного (т.-е. или болѣзни, или же здоровья), свойственно ли оно или несвойственно (подлежащему, человѣку), то мы можемъ сказать и относительно другого (т.-е., сказавши, что человѣкъ боленъ, можемъ сказать, что онъ нездоровъ, или же, сказавши, что онъ

здоровъ, можемъ сказать, что онъ не боленъ); ибо если мы показали, что одно изъ двухъ (напр. здоровье) есть принадлежность въ данномъ случаѣ предмета (подлежащаго), то вмѣстѣ съ тѣмъ мы показали также, что другое (напр. болѣзнь) не есть его принадлежность въ данномъ случаѣ".

„Далѣе сюда принадлежитъ и средство, состоящее въ томъ, что мы названіе вещи сводимъ къ его собственному значенію, высказывая при этомъ, что лучше признать *это* значеніе, нежели обычное; напримѣръ, когда мы *эвдемонію* (счастье) приписываемъ тому, чей демонъ добръ, хорошъ; какъ говоритъ Ксенократъ,—эвдемонія свойственна только тому, чья душа добра, хороша: ибо душа-то и есть демонъ каждаго человѣка. Слѣдовательно счастье человѣка и есть не что иное, какъ его благодушіе".

„Если что-либо есть противоположность сказуемаго, приписываемаго сказуемому, то слѣдуетъ разсмотрѣть, не свойственна ли эта противоположность тому субъекту (подлежащему), которому приписано то сказуемое. Если свойственна эта противоположность, въ такомъ случаѣ то сказуемое вовсе не можетъ быть приписываемо этому субъекту; ибо невозможно, чтобы противоположное принадлежало, было свойственно одному и тому же субъекту. Если же, несмотря на то, будетъ приписано субъекту *такое* сказуемое, то отсюда вытекаетъ необходимо, что субъекту приписываются противоположные аттрибуты. Такъ напримѣръ, когда говорятъ, что идеи находятся въ насъ, то отсюда вытекаетъ необходимо, что онѣ измѣнчивы, что онѣ подвержены и движенію, и покою, и, далѣе, что онѣ и чувственны, и умственны (духовны). Но идеи, согласно воззрѣніямъ тѣхъ, кѣмъ онѣ признаются (это намекъ особенно на Платона), должны быть неизмѣнны и умственны. Однакоже, если идеи находятся въ насъ, то невозможно имъ быть неизмѣнными; ибо если мы сами измѣняемся, то вмѣстѣ должно измѣняться и все въ насъ. Равнымъ образомъ очевидно, что идеи причастны чувственному, если онѣ находятся въ насъ, ибо посредствомъ чувства зрѣнія воспринимаемъ мы формы вещей".

„Далѣе, въ преніяхъ слѣдуетъ смотрѣть, какъ на точки зрѣнія, на возникновеніе и прехожденіе, на производящее и на разрушающее тò, о чемъ идетъ рѣчь. Тò, возникновеніе, становленіе чего есть нѣчто доброе, и само есть нѣчто доброе, а возникновеніе, становленіе чего есть нѣчто злое, дурное, и само есть нѣчто злое, дурное. При прехожденіи бываетъ нѣчто прямо тому обратное: ибо если прехожденіе чего-либо есть нѣчто злое, дурное, то само оно есть нѣчто доброе; если же, напротивъ, прехожденіе есть нѣчто доброе, то само преходящее есть нѣчто злое, дурное. Въ такомъ же соотношеніи находятся и производящее, и разрушающее. Гдѣ производящее есть нѣчто доброе, тамъ и производимое таково же; а гдѣ разрушающее есть нѣчто доброе, тамъ разрушенное есть нѣчто злое, дурное".

„Далѣе, многіе аттрибуты принадлежатъ, свойственны субъекту (подлежащему), просто, абсолютно, такъ что *болѣе* или *менѣе* не имѣетъ здѣсь мѣста. Напримѣръ, не говорятъ, что такой-то субъектъ болѣе, а такой-то менѣе человѣкъ".

„Просто, абсолютно есть тò, что называется прекраснымъ или противнымъ тому, безъ дальнѣйшей прибавки. Такъ, напримѣръ, приносить въ жертву отца никто не назоветъ прекраснымъ, безъ всякой дальнѣйшей прибавки, а это называетъ прекраснымъ только одинъ народъ (Трибаллы, иллирійское племя). Напротивъ, почитать боговъ назовутъ прекраснымъ безъ всякой дальнѣйшей прибавки; ибо это прекрасно просто, абсолютно. Итакъ, чтò безъ всякой прибавки кажется прекраснымъ, или безобразнымъ, или чѣмъ-либо инымъ, тò называется просто, абсолютно таковымъ".

Затѣмъ Аристотель съ особенною подробностью говоритъ о тѣхъ точкахъ зрѣнія, „съ которыхъ должно разсматривать, чтò изъ двухъ или многихъ предметовъ вожделѣннѣе или лучше".

„Прежде всего слѣдуетъ замѣтить (говоритъ Аристотель) при этомъ, что мы подвергаемъ такому разсмотрѣнію не такіе предметы, которые далеко отстоятъ одинъ отъ другого и представляютъ огромное различіе (ибо никто, напримѣръ, не будетъ сомнѣваться въ томъ, вожделѣннѣе ли счастье или же богатство), а такіе, которые близки между собою, и относительно которыхъ мы сомнѣваемся, къ кому изъ нихъ примкнуть, потому что намъ неясно преимущество одного изъ нихъ предъ другимъ".

„Послѣ того какъ мы найдемъ одно или многія преимуще-

ства, у насъ очевидно образуется сужденіе, что вожделѣннѣе то̀, что̀ дѣйствительно превосходнѣе другого".

„Во-первыхъ, болѣе продолжительное и солидное вожделѣннѣе менѣе продолжительнаго и солиднаго. Далѣе, вожделѣннѣе то̀, что̀ предпочитается благоразумнымъ или добрымъ человѣкомъ, или справедливымъ закономъ, или что̀ избирается людьми лучшими, относительно того, въ чемъ они лучше, или людьми свѣдущими во всякой своей спеціальности, или большинствомъ. Сюда принадлежитъ далѣе, чего хотятъ большинство людей или всѣ люди, какъ напримѣръ, добра, блага, ибо всѣ стремятся къ нему. Далѣе, вожделѣннѣе вообще то̀, что̀ принадлежитъ къ области лучшаго знанія. Такъ напримѣръ, если философія есть лучшее знаніе, чѣмъ ремесло, то и все вообще, что̀ принадлежитъ къ области философіи, лучше того, что̀ относится до ремесла,—но не вообще и не абсолютно; ибо, напротивъ, для единичнаго человѣка знаніе собственной его спеціальности вожделѣннѣе".

„Далѣе, то̀, что̀ вожделѣнно само по себѣ, вожделѣннѣе того, что̀ вожделѣнно только ради него. Напримѣръ, здоровье вожделѣннѣе гимнастическихъ упражненій".

„Что̀ само по себѣ есть причина чего-либо хорошаго, должно считаться вожделѣннымъ болѣе того, что̀ только случайно бываетъ причиною того. Такъ поэтому добродѣтель превосходнѣе счастья".

„Далѣе, просто, абсолютно доброе превосходнѣе добраго для единичнаго человѣка и въ извѣстномъ отношеніи: такъ напримѣръ, быть здоровымъ лучше, чѣмъ быть вылеченнымъ посредствомъ хирургической операціи. Также и то̀, что̀ есть, совершается по природѣ, превосходнѣе того, что̀ не есть и не совершается по природѣ: такъ напримѣръ, справедливость превосходнѣе справедливаго человѣка; ибо справедливость есть нѣчто доброе по природѣ, а справедливый человѣкъ добръ уже въ силу того, что онъ сдѣлался справедливымъ".

„Вожделѣннѣе то̀, что̀ свойственно лучшему и болѣе чтимому; такъ свойственное душѣ превосходнѣе свойственнаго тѣлу. Цѣль превосходнѣе средства. Изъ двухъ средствъ превосходнѣе то, которое ближе къ цѣли. Далѣе, прекраснѣйшее

само по себѣ есть также и превосходнѣйшее, и достопочтеннѣйшее; такъ, справедливость превосходнѣе здоровья и силы".

„Если два предмета стоятъ весьма близко одинъ къ другому, и мы не можемъ подмѣтить никакого превосходства одного передъ другимъ, то надобно посмотрѣть на послѣдствія того и другого. Что̀ имѣетъ своимъ послѣдствіемъ бо̀льшее добро, то̀ и само превосходнѣе. Но если послѣдствія и того, и другого дурны, то надобно предпочитать то̀, послѣдствіемъ чего является меньшее зло".

„Далѣе, если изъ двухъ предметовъ оба производятъ нѣчто хорошее, то превосходнѣе то̀, чѣмъ производится нѣчто хорошее въ высшей степени, или то̀, чѣмъ пріобрѣтается болѣе высокое и благородное добро, благо. Напримѣръ, то̀, чѣмъ производится нѣчто хорошее для души,—превосходнѣе того, чѣмъ производится нѣчто хорошее для тѣла".

„Если нѣчто вожделѣнно само по себѣ, а другое вожделѣнно только по людскому мнѣнію, то первое вожделѣннѣе второго. Такъ напримѣръ, здоровье вожделѣннѣе красоты".

„Что̀ почитается болѣе само по себѣ, нежели почему-либо другому, то лучше и вожделѣннѣе. А почитаемое само по себѣ есть то̀, что̀ мы избираемъ, хотя бы съ нимъ ничего не было соединено, связано. Далѣе, надобно различать, въ какихъ значеніяхъ употребляется слово *вожделѣнно*, и почему можетъ быть что-либо вожделѣнно, а именно ради свойственной ему пользы, нравственной красоты и пріятности. Такъ то̀, что̀ полезно для всего или для многаго, вожделѣннѣе того, что̀ не столь полезно. Далѣе, что̀ вожделѣнно ради нравственно прекраснаго, то̀ есть самое вожделѣнное".

„Въ нѣкоторыхъ случаяхъ при самомъ сравненіи (предметовъ вожделѣнія) мы вмѣстѣ съ тѣмъ выражаемъ также, что то или другое болѣе вожделѣнно. Такъ напримѣръ, если мы сопоставимъ доброе, благое по природѣ и таковое же не по природѣ. Здѣсь очевидно, что первое вожделѣннѣе второго".

Четвертую книгу начинаетъ Аристотель слѣдующими словами, показывающими содержаніе вообще какъ этой книги, такъ и послѣдующихъ книгъ.

„Послѣ этого (т.-е. того, что̀ сказано о точкахъ зрѣнія на случайное во второй и третьей книгахъ) надобно вести изслѣ-

дованіе далѣе, о томъ, что̀ относится къ роду (въ четвертой книгѣ) и къ особенному (въ пятой книгѣ); въ этихъ двухъ аттрибутахъ заключаются вмѣстѣ и элементы дефиниціи (какъ аттрибута, разсматриваемаго Аристотелемъ въ шестой и седьмой книгахъ). Но именно о сказанныхъ двухъ пунктахъ (о родѣ и особенномъ) рѣдко производится точное изслѣдованіе".

Въ такомъ именно порядкѣ, опредѣленномъ Аристотелемъ, и мы представимъ здѣсь надлежащія извлеченія сперва изъ четвертой книги топики — о родѣ, потомъ изъ пятой — объ особенномъ признакѣ, и изъ шестой и седьмой — о дефиниціи.

О родѣ говоритъ Аристотель, между прочимъ, слѣдующее: „Если будетъ показанъ родъ чего-либо, то надобно сперва разсмотрѣть все принадлежащее къ этому роду. Такъ напримѣръ, если представлено будетъ добро, какъ родовое понятіе удовольствія, то надобно посмотрѣть, есть ли такое удовольствіе, которое не было бы добромъ; ибо въ такомъ случаѣ отсюда слѣдуетъ, что добро не есть родовое понятіе удовольствія: родовое понятіе должно быть сказываемо обо всѣхъ безъ исключенія содержащихся въ немъ видахъ".

„Далѣе, нужно изслѣдовать, высказывается ли приведеннымъ родовымъ понятіемъ, что̀ такое есть предметъ (его сущность), или же высказывается только случайное его свойство: напримѣръ, слово бѣлый не есть родовое понятіе снѣга; ибо снѣгъ не есть то̀, что̀ бѣло".

„Далѣе, надобно обращать вниманіе на то, не принадлежатъ ли къ двумъ различнымъ категоріямъ родъ и подчиняемый ему видъ, какъ наприм.: первый — къ категоріи субстанціи, а второй — къ категоріи качества; или же первый — къ категоріи отношенія, а второй — къ категоріи качества".

„Такъ напримѣръ, *снѣгъ* и *лебедь* суть субстанціи, а *бѣлое* не субстанція, но качество. Поэтому *бѣлое* не есть родовое понятіе *лебедя* и *снѣга*".

„Далѣе, надобно обращать вниманіе на то, подходитъ ли извѣстный родъ къ предмету, къ которому подходитъ данный видъ. Такъ напримѣръ, когда бытіе и знаніе выдаются за родовое понятіе мнѣнія, тогда какъ мнѣніе можетъ простираться и на то, чего нѣтъ: многое изъ того, чего нѣтъ, можетъ представиться въ мнѣніи. Бытіе же и знаніе очевидно не могутъ

быть приложены какъ сказуемыя къ тому, чего нѣтъ. Слѣдовательно, бытіе и знаніе не могутъ быть родовыми понятіями мнѣнія".

„Далѣе, надобно остерегаться, чтобы то̀, что̀ называется родовымъ понятіемъ, не простиралось далѣе, чѣмъ родъ. Напримѣръ, представляемое простирается далѣе существующаго, ибо какъ то̀, что̀ есть, такъ и то̀, чего нѣтъ, представляемо. Слѣдовательно представляемое не можетъ быть видомъ существующаго; ибо родовое понятіе должно имѣть бо̀льшій объемъ, нежели видъ".

„Далѣе, надобно обращать вниманіе на то, чтобы данные родъ и видъ не были равнаго объема: такъ напримѣръ, когда изъ двухъ понятій, свойственныхъ всѣмъ предметамъ, одно понятіе захотѣли бы признать за родъ, а другое за видъ, какъ слѣдующія понятія: существующее и единичное. Ни одно изъ этихъ понятій не есть родовое относительно другого понятія, ибо оба они имѣютъ равный объемъ".

„Далѣе, слѣдуетъ обращать вниманіе на то, не есть ли противоположное данному виду само родъ, не содержась вообще ни въ какомъ родѣ: напримѣръ, доброе, ибо если *доброе* не содержится ни въ какомъ родѣ, то и его противоположность, злое, дурное, не можетъ содержаться ни въ какомъ родовомъ понятіи, а само будетъ таковымъ понятіемъ".

„Такъ какъ нѣкоторымъ видовая разность кажется обозначеніемъ сущности (предмета) въ опредѣленіи, дефиниціи, то родъ должно отдѣлить надлежащимъ образомъ отъ разности, руководясь при этомъ слѣдующими основоположеніями: во-первыхъ, родовое понятіе имѣетъ бо̀льшій объемъ, нежели видовая разность; во-вторыхъ, родовое понятіе подходитъ болѣе, нежели видовая разность, къ обозначенію того, что̀ есть предметъ (сущности предмета). Кто, напримѣръ, называетъ человѣка живымъ существомъ, животнымъ, болѣе показываетъ сущность человѣка, нежели тотъ, кто называетъ его „снабженнымъ ногами". Наконецъ, въ-третьихъ, видовая разность всегда показываетъ качество рода, а родъ не показываетъ качество видовой разности. Кто говоритъ (о человѣкѣ): „снабженный ногами", тотъ называетъ животное съ извѣстнымъ качествомъ; но кто, напротивъ, говоритъ (о человѣкѣ): „животное", тотъ

не называетъ нѣчто снабженное ногами, т.-е. имѣющее особое качество. Поэтому и должно такимъ образомъ видовую разницу отдѣлять отъ родового понятія".

Пятую книгу начинаетъ Аристотель слѣдующими словами: „Тò, о чемъ утверждается, что оно исключительно свойственно или несвойственно субъекту, которому прилагается, должно быть разсматриваемо слѣдующимъ образомъ".

„Особенное приписывается субъекту, или какъ ему самому по себѣ и всегда (абсолютно) свойственное, или же свойственное въ отношеніи къ другому и въ извѣстное только время (относительно-свойственное). Напримѣръ, человѣку самому по себѣ свойственъ признакъ, что онъ по природѣ домашнее животное; признакъ же, свойственный душѣ по отношенію къ тѣлу, есть тотъ, что она повелѣваетъ, а тѣло служитъ".

„Какъ абсолютно-, такъ и относительно-особенное есть наиболѣе логическое (λογικά, т.-е. наиболѣе пригодное для діалектическихъ преній). При этомъ относительно-особенное должно быть разсматриваемо и какъ случайно-свойственное".

„Вообще относительно особеннаго (какъ собственно-принадлежащаго предмету) слѣдуетъ въ преніяхъ обращать вниманіе на то, правильно ли оно представлено, высказано или же нѣтъ".

„Первая точка зрѣнія для этого состоитъ въ томъ, что изслѣдуется, представлено ли, высказано ли особенное такими понятіями, которыя извѣстнѣе этого особеннаго, или такими, которыя менѣе извѣстны. При возраженіи надобно особенно смотрѣть на то, представлено ли особенное менѣе извѣстными понятіями, а при защищеніи и утвержденіи — представлено ли особенное болѣе извѣстными понятіями, чѣмъ само оно. Вотъ послѣднія-то понятія и надобно выбирать для представленія, выраженія особеннаго; ибо только такимъ образомъ и можно ближе узнать данный предметъ, а иначе признакъ будетъ неправильно выбранъ для обозначенія послѣдняго. Напримѣръ, кто объ огнѣ поставитъ такое предложеніе: его особенность состоитъ въ томъ, что онъ наиболѣе сходенъ съ душой, — тотъ указываетъ при этомъ на душу, которая, однакоже, есть нѣчто менѣе извѣстное, чѣмъ огонь".

Вообще Аристотель приводитъ здѣсь разныя точки зрѣнія

и правила, которыя онъ старается пояснять разными примѣрами и посредствомъ которыхъ можно различать, правильно или же неправильно въ формальномъ отношеніи обозначено тò, чтò онъ называетъ, въ смыслѣ аттрибута, особеннымъ собственно, исключительно-, постоянно- и необходимо- принадлежащимъ, свойственнымъ субъекту.

Такъ напримѣръ, Аристотелемъ приводятся здѣсь, между прочимъ, слѣдующія правила: исключительно-особенный признакъ, прилагаемый предмету, не долженъ имѣть многихъ значеній; онъ не долженъ содержать въ себѣ тавтологіи и т. д.

Наконецъ, Аристотель разсматриваетъ точки зрѣнія и правила для нахожденія и избѣжанія ошибокъ матеріальныхъ (т.-е. по содержанію) при представленіи, выраженіи исключительно-особенныхъ признаковъ субъекта.

Такъ напримѣръ, что исключительно-особенный признакъ предмета не долженъ быть свойственъ другимъ предметамъ; что онъ долженъ быть обще-тождественнымъ предметомъ; что онъ долженъ принадлежать не части только предмета, а всему цѣлому предмету, и т. д.

Въ шестой и седьмой книгахъ разсматриваетъ Аристотель четвертый и послѣдній аттрибутъ, дефиницію, опредѣленіе съ разныхъ (сорока-четырехъ) точекъ зрѣнія, изъ которыхъ мы выберемъ нѣкоторыя въ видѣ примѣровъ.

Для отысканія этихъ точекъ зрѣнія Аристотель сводитъ всѣ ошибки, какія могутъ быть сдѣланы при составленіи дефиницій, къ пяти источникамъ, или, какъ выражается самъ Аристотель: „разсматриваніе дефиниціи состоитъ изъ пяти частей, а именно: дефиниція порицается по слѣдующимъ причинамъ: 1) когда опредѣленное понятіе о названномъ предметѣ невѣрно въ томъ отношеніи, что, напримѣръ, опредѣленіе человѣка не имѣетъ силы, дѣйствія для всѣхъ людей безъ исключенія, между тѣмъ какъ оно должно имѣть силу, дѣйствіе относительно всѣхъ людей безъ исключенія; 2) когда опредѣляемое не подчинено родовому понятію вообще или своему собственному, а именно: чтò мы хотимъ опредѣлить, тò должно быть подчинено родовому понятію, дабы потомъ прибавить къ нему видовыя разности; ибо въ опредѣленіи родомъ-то и выражается наиболѣе сущность предмета, имѣющаго быть опредѣленнымъ; 3) когда опредѣленіе не есть

особая, исключительная принадлежность опредѣленнаго; 4) когда опредѣляющій хотя и соблюлъ все до сихъ поръ замѣченное, но не представилъ, не выразилъ сущности вещи; наконецъ, 5) когда опредѣленіе дано, выражено, но не въ надлежащей формѣ".

„Согласуется ли данное понятіе съ названнымъ предметомъ, это надобно изслѣдовать съ общихъ точекъ зрѣнія на случайно принадлежащее предмету; ибо и тамъ, какъ и здѣсь, изслѣдуется тò, вѣрно или нѣтъ сказуемое вообще. Такъ если мы покажемъ, что аттрибутъ дѣйствительно принадлежитъ предмету, то поставленное положеніе будетъ истинно, вѣрно, если же—нѣтъ, то оно невѣрно".

„Высказанное въ опредѣленіи понятіе, подчинено ли противникомъ (въ преніяхъ) надлежащему роду, и не исключительно ли принадлежитъ оно предмету, это надобно изслѣдовать по общимъ точкамъ зрѣнія на родъ и на исключительно-особенное".

„Поэтому здѣсь остается изслѣдовать только слѣдующіе два пункта: 1) данное опредѣленіе есть ли въ самомъ дѣлѣ *опредѣленіе*, т.-е. выражаетъ ли оно сущность предмета, и 2) выражено ли оно въ надлежащей формѣ, или же нѣтъ".

„Сперва нужно здѣсь разсмотрѣть послѣдній пунктъ—вопросъ о формѣ и выраженіи опредѣленія; ибо легче вообще что-либо сдѣлать, чѣмъ сдѣлать это въ надлежащей формѣ и надлежащимъ образомъ".

„Ошибочное выраженіе опредѣленія можетъ быть сведено къ слѣдующимъ двумъ свойствамъ его: 1) когда допущена будетъ неясность въ выраженіи, именно: опредѣляющій долженъ употреблять возможно болѣе ясныя выраженія, ибо цѣль опредѣленія вообще и состоитъ въ ясныхъ познаніяхъ; 2) когда опредѣленіе содержитъ въ себѣ болѣе, чѣмъ это необходимо, ибо въ дефиниціи все, за исключеніемъ существенно-необходимаго, излишне".

Эти двѣ ошибки при опредѣленіи предметовъ могутъ быть названы, въ отличіе отъ прочихъ, формальными. Мы не будемъ однакоже останавливаться на подробныхъ разъясненіяхъ со стороны Аристотеля значеній разныхъ ихъ видовъ и средствъ къ ихъ открытію,—какъ они ни любопытны,—а перейдемъ къ

перечисленію матеріальныхъ ошибокъ и къ средствамъ ихъ открытія, представивъ ихъ также въ общихъ чертахъ, минуя подробности, указанныя Аристотелемъ.

„Значительнѣйшіе роды этихъ ошибокъ (говоритъ Аристотель) суть слѣдующіе: если тò, что должно быть опредѣлено, встрѣчается въ самомъ опредѣленіи; если не будетъ показано родовое понятіе вообще или ближайшее родовое понятіе; если не будетъ показана видовая разность; если имѣющее быть опредѣленнымъ понятіе допускаетъ степени его увеличенія и уменьшенія, а сказуемыя этого не допускаютъ, или же, наоборотъ, такъ, что они между собою не согласуются; если признаки будутъ показаны не сполна; если опредѣленіе не дозволяетъ своего примѣненія, съ соотвѣтствующими тому, конечно, модификаціями, видоизмѣненіями, къ сроднымъ понятіямъ".

Въ заключеніе приведемъ буквально весьма важное замѣчаніе Аристотеля объ опредѣленіи, дефиниціи вообще:

„Слѣдуетъ замѣтить, что сущность дефиниціи и то, какимъ образомъ она составляется, должны быть изслѣдованы въ другомъ мѣстѣ; здѣсь же, для нашей настоящей цѣли, достаточно сказать, что можетъ быть составленъ силлогизмъ для дефиниціи и для сущности вещи. Ибо если дефиниція есть опредѣленіе, выражающее собственную сущность вещи; если сказуемыя, выраженныя въ дефиниціи, суть единственно-касающіяся сущности вещи,—каковы родъ и видовая разность,—то отсюда слѣдуетъ, что такое опредѣленіе, которое ничего болѣе не содержитъ въ себѣ, кромѣ сказуемыхъ, касающихся сущности вещи,—оно-то и есть необходимо дефиниція; ибо иная дефиниція немыслима, такъ какъ нѣтъ иного, касающагося сущности вещи сказуемаго. Такимъ образомъ ясно, что для дефиниціи можетъ быть составленъ силлогизмъ".

„Вообще можно сказать, что дефиниція состоитъ изъ рода и видовой разности".

Все свое изслѣдованіе тѣхъ точекъ зрѣнія, съ которыхъ четвертый и послѣдній аттрибутъ субъекта—дефиниція—можетъ быть защищаемъ или опровергаемъ, заканчиваетъ Аристотель слѣдующими короткими словами:

„Такъ перечислены съ достаточной полнотою всѣ тѣ точки

зрѣнія, которыя могутъ быть примѣнены къ тому, чтобы возражать противъ всякой поставленной проблемы“.

Восьмую книгу можно назвать дополнительною ко всей топикѣ.

Въ началѣ восьмой книги Аристотель разсматриваетъ, о чемъ главнымъ образомъ идетъ дѣло, при діалектическихъ вопросахъ и отвѣтахъ, т.-е. излагаетъ общія правила, какихъ должны держаться въ преніяхъ возражающій и защищающій, что̀ можно назвать вообще формою діалектической аргументаціи.

„Теперь слѣдуетъ намъ говорить о порядкѣ и правилахъ, которые должны быть соблюдаемы при поставленіи вопросовъ (въ преніяхъ). Если мы хотимъ правильно поставить вопросы, то сперва надобно найти ту точку зрѣнія, съ которой слѣдуетъ произвести намъ нападеніе (на противника); потомъ надобно для себя надлежащимъ образомъ формулировать и упорядочить вопросы и, наконецъ, должно тотчасъ предложить эти вопросы другому (противнику). До открытія помянутой точки зрѣнія и философъ, и діалектикъ, при своемъ изслѣдованіи, идутъ однимъ и тѣмъ же путемъ; но затѣмъ упорядоченіе и формулированіе вопросовъ есть уже дѣло діалектика, ибо послѣдній непремѣнно долженъ обращаться къ другому, между тѣмъ какъ философъ изслѣдуетъ самъ для себя и ни о чемъ болѣе не заботится, если только то̀, на чемъ онъ основываетъ свое доказательство, истинно и извѣстно,—хотя бы отвѣчающій и не соглашался съ нимъ,—такъ какъ это непосредственно связано съ тѣмъ, что̀ онъ (философъ, какъ вопрошающій) утверждалъ вначалѣ, и такъ какъ онъ предвидитъ слѣдующіе отсюда выводы; даже, можетъ быть, философъ налегаетъ именно на то̀, чтобы доказывающія положенія были возможно извѣстными и связными, ибо такимъ-то образомъ и получаются научные силлогизмы“.

„Откуда можно добыть нужныя точки зрѣнія,—объ этомъ было сказано выше; теперь же мы должны говорить о порядкѣ и постановкѣ вопросовъ, при чемъ надобно намъ различать посылки, какія слѣдуетъ употребить въ дѣло, сверхъ необходимыхъ. Необходимыми же называются тѣ посылки, при посредствѣ которыхъ образуется силлогизмъ. Прочія посылки, кромѣ необходимыхъ, раздѣляются на четыре класса, разряда; онѣ суть: или индуктивныя положенія, имѣющія въ виду добыть всеобщее; или же онѣ служатъ къ восполненію рѣчи и къ придачѣ ей бо̀льшаго вѣса; или ими хотятъ прикрыть заключительное положеніе; или же онѣ имѣютъ цѣлью уяснить доказательство. Кромѣ этихъ положеній никакихъ другихъ употреблять не нужно, а должно ими только ограничиться для постановки и разрѣшенія вопросовъ“.

„При діалектической аргументаціи невозможно доказать что-либо, не начавши съ первыхъ принциповъ и не продолжая идти до послѣднихъ принциповъ. Отвѣчающіе (въ преніяхъ) не требуютъ опредѣленія, дефиниціи; а если вопрошающій самъ представитъ дефиницію, то отвѣчающіе не обращаютъ на это никакого вниманія; но если мы не знаемъ опредѣленно (при посредствѣ опредѣленія, дефиниціи), что̀ такое то̀, о чемъ идетъ рѣчь, то возражать не легко. Это всего болѣе случается съ принципами, ибо все прочее доказывается съ помощью принциповъ, а сами принципы ничѣмъ не могутъ быть доказаны, но чтобы ихъ уяснить себѣ, необходимо прибѣгнуть къ дефиниціи“.

„Для преній, имѣющихъ цѣлью только упражненіе и пріобрѣтеніе опытности, не предложено еще никакихъ опредѣленныхъ правилъ; ибо различны цѣли, какія имѣются въ виду при обученіи и изученіи съ одной стороны и при чисто діалектическихъ упражненіяхъ съ другой стороны, и опять есть различіе между этими послѣдними разговорами (съ одной стороны) и между разговорами, предпринимаемыми съ цѣлью изслѣдованія истины. Изучающему всегда должно давать то̀, что̀ вѣроятно. Вѣдь и въ самомъ дѣлѣ никто же не будетъ пытаться обучать тому, что̀ прямо ложно; но при диспутахъ (какъ словесныхъ турнирахъ) вопрошающій долженъ возбуждать мнѣніе, будто бы онъ все хочетъ что-либо провести, а отвѣчающій—будто бы онъ ничего не намѣренъ уступить. Что же касается діалектическихъ разговоровъ, имѣющихъ своею цѣлью не просто только споръ, а пріобрѣтеніе только опытности и изысканіе, то здѣсь еще не опредѣлено въ частностяхъ, что̀ долженъ имѣть въ виду отвѣчающій, на что онъ долженъ и на что не долженъ согласиться. Такъ какъ въ этомъ отношеніи еще не установлено другими никакихъ правилъ, то мы сами попытаемся предложить такія правила“.

Но мнѣ нѣтъ нужды приводить всѣ относящіяся сюда, поставляемыя Аристотелемъ, правила. Достаточно только замѣтить вообще, что всѣ они вертятся, такъ сказать, около вѣроятности и невѣроятности тезисовъ и выводимыхъ изъ нихъ заключеній; ибо предметъ Аристотелевой діалектики вообще и есть не что иное, какъ добытіе вѣроятнаго, правдоподобнаго, въ отличіе отъ предмета его аналитики, состоящей въ добытіи аподиктической, доказываемой истины.

Съ этою цѣлью діалектики связываетъ Аристотель и отличіе того, чтò онъ, какъ мы видѣли, называетъ діалектическими разговорами, отъ словопреній, ничего другого не имѣющихъ въ виду, кромѣ простого только спора, составляющаго предметъ искусства, называемаго эристикой (искусства спорить).

Въ этомъ смыслѣ важно слѣдующее замѣчаніе Аристотеля: „Такъ какъ вообще кто мѣшаетъ общей работѣ—плохой соучастникъ въ данномъ дѣлѣ, то очевидно, что то же самое бываетъ и при диспутахъ (собственно діалектическихъ, а не эристическихъ); ибо и здѣсь предстоитъ общая задача, помимо того случая, когда желаютъ *только* спорить. Въ послѣднемъ случаѣ невозможно, конечно, чтобы обѣ стороны (спорящія) достигли одинаковой цѣли, ибо болѣе одного побѣдителя быть не можетъ. Поступаютъ ли такимъ образомъ спорящіе при отвѣтахъ или же при вопросахъ—это безразлично, потому что кто дѣлаетъ вопросы ради только спора—ведетъ плохо диспутъ, равно какъ и отвѣчающій, который не соглашается съ тѣмъ, чтò однакоже ясно до очевидности, и не принимаетъ во вниманіе того, на чтò вопрошающій желаетъ получить отвѣтъ".

Аристотель при этомъ различаетъ *филасофему* (φιλοσόφημα), какъ доказывающій силлогизмъ; *эпихерему* (ἐπιχείρημα), какъ діалектическій силлогизмъ; *софизму* (σόφισμα), какъ эристическій силлогизмъ, и *апорему* (ἀπόρημα), какъ діалектическій силлогизмъ противорѣчія (συλλογισμὸς διαλεκτικὸς ἀντιφάσεως).

Далѣе Аристотель говоритъ еще о силлогизмахъ слѣдующее: „Если посылки (въ силлогизмѣ) ложны, однакоже имѣютъ за себя вѣроятность, то этотъ силлогизмъ логиченъ (λογικός); а если онѣ хотя и истинны, но кажутся невѣроятными, то такой силлогизмъ есть очевидно плохой силлогизмъ, или самъ по себѣ, или въ отношеніи къ своему предмету.

Вслѣдъ за этимъ Аристотель переходитъ къ тому, чтò называется обыкновенно *требованіемъ принципа* (petitio principii): „Это требованіе принципа возможно въ пяти различныхъ видахъ: 1) всего очевиднѣе оно въ томъ случаѣ, когда требуется то, чтò слѣдовало бы напередъ доказать (предполагая какъ бы, что это уже доказано). Въ этомъ случаѣ требованіе принципа, когда называется уже самый предметъ, не можетъ быть скрыто. Напротивъ, оно можетъ быть скрыто при синонимахъ (относительно предмета, носящаго разныя названія), а также и тамъ, гдѣ названіе и понятіе обозначаютъ одно и то же. 2) Когда требуется принципъ въ формѣ всеобщаго, между тѣмъ какъ слѣдуетъ доказать только нѣчто частное. 3) Когда требуется принципъ въ формѣ частнаго, между тѣмъ какъ должно привести общее доказательство. 4) Когда требуется доказательство въ такомъ видѣ, чтобы было представлено различіе: напримѣръ, когда потребуется доказать, что врачебное искусство имѣетъ своимъ предметомъ здоровье и болѣзнь, и будутъ требовать такого доказательства и для здоровья, и для болѣзни порознь. Наконецъ, 5) когда изъ двухъ вещей, которыя между собою внутренно связаны, постулируется только одна вещь, какъ нѣчто необходимое (только относительно ея требуется доказательство): напримѣръ, требуется доказать только, что сторона несоизмѣрима съ діагональю, между тѣмъ какъ слѣдовало бы доказать еще и то, что діагональ несоизмѣрима со стороною".

Въ послѣдней (четырнадцатой) главѣ восьмой книги преподаются Аристотелемъ нѣкоторыя практическія правила, болѣе или менѣе годныя для діалектическихъ преній.

Такъ Аристотель требуетъ, чтобы „относительно всякаго тезиса мы находили надлежащій пунктъ для нападенія (на нашего противника), дабы мы могли что-либо утверждать или на что-либо возражать; нашедши же это, тотчасъ отыскали возраженіе, ибо это есть самое лучшее упражненіе какъ въ вопросахъ, такъ и въ отвѣтахъ; а если мы и не будемъ стоять передъ нашимъ противникомъ, то все-таки надобно дѣлать такія изслѣдованія и собственно для самого себя. Далѣе, надобно собирать вмѣстѣ параллельныя доказательства, дабы такимъ образомъ можно было подобрать годное для нападенія на всякое положеніе;

это доставитъ намъ ту существенную выгоду, что мы будемъ въ состояніи прижать противника, что называется, къ стѣнѣ, а также это пособитъ намъ въ возраженіяхъ, когда мы можемъ представить достаточно основаній *за* и *противъ*. Для познаванія и философскаго уразумѣнія весьма существеннымъ вспомогательнымъ средствомъ будетъ, когда мы окажемся въ состояніи обозрѣвать слѣдуемое изъ обоихъ утвержденій, мнѣній и когда мы будемъ имѣть о томъ ясное, наглядное представленіе; стоитъ только дѣлать изъ этого надлежащій выборъ. Но для этого нужно имѣть необходимое природное дарованіе; а такое истинное дарованіе состоитъ именно въ томъ, чтобы быть въ состояніи правильно избирать истинное и надлежаще избѣгать ложнаго“.

„Для такихъ проблемъ, которыя встрѣчаются всего чаще, надобно имѣть на-готовѣ основанія, причины (пригодныя), въ особенности же относительно первѣйшихъ, самыхъ общихъ тезисовъ. Далѣе надобно хорошенько снабдить себя запасомъ дефиницій, опредѣленій и имѣть на-готовѣ какъ тѣ, которыя правдоподобны, такъ и тѣ, которыя относятся до основныхъ понятій, ибо посредствомъ ихъ и составляются силлогизмы. Далѣе, надобно пытаться имѣть всегда предъ собою то̀, отъ чего и зависитъ главнымъ образомъ весь диспутъ, а именно весьма полезно быть твердымъ въ знаніи принциповъ и хорошо помнить посылки“.

И еще предлагаетъ Аристотель нѣкоторыя правила такого рода, которыя имѣютъ своею конечною цѣлью не столько придти діалектическимъ путемъ къ правдоподобному, вообще вѣроятному, сколько просто побѣду надъ своимъ противникомъ.

„Посредствомъ всего сказаннаго (замѣчаетъ Аристотель) мы пріобрѣтаемъ ловкость, которая и составляетъ цѣль упражненій въ диспутахъ, въ особенности же ловкость въ томъ, какъ обращаться съ посылками и возраженіями; ибо вообще можно сказать, что діалектикъ—тотъ, кто умѣетъ хорошо обращаться съ посылками и возраженіями“.

„Наконецъ надобно въ наличности имѣть выработанныя доказательства для такихъ проблемъ, при которыхъ мы съ наименьшимъ запасомъ будемъ снабжены на большую часть

случаевъ. Такія доказательства суть всеобщія, и ими не легко снабдить себя изъ обыденой жизни“.

Девятую, послѣднюю книгу топики называютъ также и отдѣльнымъ отъ топики сочиненіемъ подъ особымъ заглавіемъ: „О софистическихъ доказательствахъ (περι σοφιστικων ελενχων)“.

Эту книгу начинаетъ Аристотель словами, указывающими на внутреннюю связь этой книги съ предыдущими, несмотря на то, что своимъ особымъ заглавіемъ эта книга отдѣляется отъ нихъ, и вмѣстѣ вводящими во все ея содержаніе.

„*Теперь* (т.-е. послѣ всего, что было изложено въ прочихъ, предшествующихъ книгахъ топики) мы должны говорить о софистическихъ доказательствахъ (которыя слѣдовательно и составляютъ собственно предметъ всей этой книги) и о такихъ доказательствахъ, которыя, хотя и поставляются какъ доказательства, однакоже не суть въ дѣйствительности доказательства и силлогизмы, а суть ложные силлогизмы (паралогизмы). При этомъ мы начинаемъ именно съ того, что̀ по природѣ своей есть первѣйшее“.

„Ясно, что силлогизмы бываютъ или дѣйствительные, или же кажущіеся таковыми людямъ неопытнымъ“.

„Силлогизмъ какъ заключеніе основывается на извѣстныхъ предположеніяхъ, изъ которыхъ именно чрезъ посредство этихъ предположеній необходимо слѣдуетъ нѣчто такое, что̀ отлично отъ предположеній. Возраженіе же (ἔλενχος) есть такой силлогизмъ, который содержитъ въ себѣ нѣчто противорѣчащее данному заключенію“. „Такъ какъ при диспутахъ нельзя приносить самыя вещи, такъ какъ мы, напротивъ, принуждены бываемъ употреблять здѣсь вмѣсто вещей ихъ названія, то мы думаемъ, что встрѣчающееся въ названіяхъ встрѣчается и въ самихъ вещахъ; но тутъ есть различіе, ибо названій и словъ ограниченное количество; количество же вещей неограниченно. Отсюда слѣдуетъ, что по необходимости однимъ и тѣмъ же названіемъ и однимъ и тѣмъ же словомъ обозначается многое. Незнающіе надлежащаго значенія названій допускаютъ привести себя къ ложнымъ заключеніямъ. По этой причинѣ, равно какъ и по другимъ причинамъ, есть такія заключенія и опроверженія, которыя только кажутся таковыми, не будучи ими въ дѣйствительности. Но такъ какъ нѣкоторые (софисты) пред-

почитаютъ слыть мудрыми вмѣсто того, чтобы быть, не слывя ими, то отсюда слѣдуетъ, что эти люди только повидимому удовлетворяютъ требованіямъ, предъявляемымъ къ мудрымъ, вмѣсто того, чтобы удовлетворять ихъ въ дѣйствительности.

Задача знающаго и состоитъ въ томъ, чтобы ничего не говорить ложнаго о томъ, что онъ знаетъ, и чтобы относительно того, кто скажетъ ложное, быть въ состояніи показать это, т.-е. должно быть въ состояніи и самому дать отчетъ (въ своихъ словахъ), и отъ другого потребовать отчета. Если же хотятъ играть роль софиста, то надобно постараться усвоить помянутую методу диспута; кто будетъ въ состояніи это сдѣлать, тому удастся казаться мудрымъ, а это-то и имѣется въ виду въ этомъ случаѣ. Такимъ образомъ ясно, что есть подобный родъ диспута, и что такъ-называемые софисты и суть тѣ, кто имѣли въ виду пріобрѣсть подобное искусство".

„Но сколько есть видовъ софистическихъ доказательствъ, что̀ нужно, чтобы пріобрѣсть такое искусство, изъ сколькихъ частей состоитъ это изслѣдованіе и что̀ еще принадлежитъ къ этому искусству—объ этомъ-то теперь и будемъ говорить".

О видахъ софистическихъ доказательствъ Аристотель говоритъ, что при диспутахъ можно прилагать четыре слѣдующихъ вида: дидаскальный или поучительный; діалектическій, или разсчитанный на доказательство *за* и *противъ*; пирастическій, или испытующій, и эристическій, или разсчитанный на споръ. Дидаскальныя аргументаціи, доказательства—тѣ, которыя выводятъ заключенія изъ особенныхъ въ каждой наукѣ принциповъ, началъ, а не изъ произвольныхъ представленій отвѣчающаго, ибо учащійся долженъ чему-либо вѣрить на самомъ дѣлѣ; діалектическія—тѣ, которыя выводятъ заключеніе изъ вѣроятнаго и содержатъ въ себѣ противорѣчіе (и *за*, и *противъ*); пирастическія—тѣ, которыя выводятъ заключеніе изъ того, что̀ вѣроятно для отвѣчающаго, и что̀ долженъ знать тотъ, кто представляетъ себя владѣющимъ наукою; эристическія—тѣ, которыя выводятъ заключеніе изъ того, что̀ кажется вѣроятнымъ, но не есть вѣроятное, или которыя только кажутся выводящими заключенія, а не выводятъ ихъ на самомъ дѣлѣ. Объ аналитическихъ силлогизмахъ была рѣчь въ аналитикѣ; о діалектическихъ и пирастическихъ силлогизмахъ — здѣсь, въ топикѣ: теперь же намъ предстоитъ имѣть дѣло съ агонистическими (отъ слова αγων—борьба, слѣдовательно употребляемыми при борьбѣ, спорѣ съ противниками) и эристическими доказательствами".

„Сперва должны мы назвать пункты, поставляемые какъ цѣль тѣми, кто при диспутахъ имѣли въ виду только самый споръ и честь побѣды. Такихъ пунктовъ всего пять: доказательство противнаго ложное, парадоксъ, или абсурдное, нелѣпое, солецизмъ, или ошибка противъ языка, и, наконецъ, доведеніе противника до простой болтовни, т.-е. повторенія все того же самаго, или тавтологіи; или же все названное въ этихъ пунктахъ дѣлаютъ не на самомъ дѣлѣ, а только повидимому (кажущимся образомъ). Главное, что имѣется въ виду такими людьми, это—показать видъ, будто бы они, вопервыхъ, противопоставляютъ свое доказательство, какъ возраженіе; во-вторыхъ, что они указываютъ въ рѣчи противника нѣчто ложное; въ-третьихъ, стараются довести противника до парадокса; въ-четвертыхъ, вовлечь его въ ошибку противъ языка и, наконецъ, въ-пятыхъ, вызвать тавтологію".

„Софистическія доказательства противнаго, возраженія, или софистическіе силлогизмы, распадаются на два вида: они или опираются на словесное выраженіе, или не имѣютъ съ нимъ ничего общаго. Есть шесть случаевъ, когда посредствомъ словеснаго выраженія долженъ быть возбужденъ призракъ доказательства; это суть":

„1. *Омонимы*, когда, напримѣръ, говорятъ: дурное есть доброе, хорошее, ибо доброе есть то, что̀ должно быть; но должно быть и худое; здѣсь выраженіе „должно быть" употреблено въ двоякомъ смыслѣ: въ объективномъ, т. е. въ смыслѣ необходимаго, такъ что „должно быть" относится въ этомъ смыслѣ и къ дурному, ибо дурное есть также нѣчто необходимое, а затѣмъ мы говоримъ о добромъ, что оно должно быть какъ долженствующее".

„2. *Амфиболія*, или двусмысленность,—напримѣръ: его молчаніе говоритъ. Здѣсь та двусмысленность, что подъ говорящимъ можно разумѣть и того, кто молчитъ, и само молчаніе".

„3. *Синтезисъ*, или соединеніе,—напримѣръ: онъ понимаетъ науку, если онъ понялъ то̀, что̀ теперь понимаетъ".

„4. *Діэрезисъ*, или отдѣленіе, при которомъ одно и то же предложеніе получаетъ различное значеніе, смотря по тому, различаются или соединяются въ немъ слова“.

„5. *Просодія*, или удареніе (очевидно) не имѣетъ никакого значенія при словесныхъ диспутахъ, а имѣетъ его только въ письменахъ (напр., мукà, мýка)“.

„6. *Форма выраженія* имѣетъ значеніе тамъ, гдѣ тò, чтò не тождественно, понимается въ одинаковомъ значеніи: когда, напримѣръ, мужское понимаютъ какъ женское, и наоборотъ“.

„Софистическія доказательства противнаго, возраженія, или софистическіе силлогизмы, не имѣющіе никакого дѣла со словеснымъ выраженіемъ, являются въ семи видахъ:

„1. Въ первомъ видѣ дѣло идетъ о *случайномъ*, т. е. софистическіе силлогизмы перваго вида основываются на случайномъ, а именно, когда признается, что нѣчто равнымъ образомъ свойственно и самой вещи, и случайному; ибо когда одному и тому-же свойственно многое какъ случайное, то нѣтъ необходимости, чтобы все это многое было свойственно всему, чтò высказывается, и вмѣстѣ съ тѣмъ и тому, о чемъ это высказывается. Напримѣръ, если Корискъ есть нѣчто иное, нежели человѣкъ, то онъ долженъ быть нѣчто иное, нежели чтò онъ самъ есть, такъ какъ онъ вѣдь человѣкъ. Или если онъ иной, нежели Сократъ, а Сократъ есть человѣкъ, то этимъ самымъ выражается согласіе, что онъ есть нѣчто иное, нежели человѣкъ; ибо вѣдь тотъ, отъ котораго онъ, по предположенію, отличенъ (т. е. Сократъ) есть человѣкъ“.

„2. Во второмъ видѣ дѣло идетъ о томъ, что нѣчто обозначается и мыслится просто, абсолютно, или же не абсолютно, а въ извѣстномъ отношеніи, относительно мѣста и времени; сюда принадлежатъ такіе силлогизмы, гдѣ дѣло идетъ о томъ, что нѣчто выражается или безотносительно, или относительно, но не собственно; они имѣютъ мѣсто тогда, когда выраженное какъ частное признается выраженнымъ абсолютно. Напримѣръ, когда несущее есть представляемое, и отсюда заключаютъ, что несущее есть (существуетъ), ибо быть чѣмъ-либо и быть абсолютно—это не одно и то же. Или существующее не есть существующее, если оно не есть опредѣленное существующее, например, человѣкъ. Но не быть чѣмъ-либо и не быть абсолютно, это—не тождественно“.

„3. Въ третьемъ видѣ дѣло идетъ о незнакомствѣ съ софистическими силлогизмами; сюда принадлежатъ софистическіе силлогизмы, основывающіеся на неточномъ объясненіи того, чтò есть силлогизмъ и чтò есть доказательство противнаго; между тѣмъ какъ это доказательство противнаго есть противорѣчіе относительно одного и того же, и притомъ не относительно названія, а относительно самой вещи. Нѣкоторые такимъ образомъ строятъ мнимыя доказательства, что, напримѣръ, двойное и недвойное—одно и то же, ибо два есть двойное относительно единицы, но не есть двойное относительно числа три“.

„4. Въ четвертомъ видѣ идетъ дѣло о требованіи принципа (petitio principii); ложные силлогизмы, основанные на этомъ требованіи, раздѣляются на столько разновидностей, сколько есть такихъ требованій. Здѣсь мнимое доказательство основывается на неумѣніи противника образовать себѣ ясное понятіе о тождественномъ и различномъ“.

„5. Въ пятомъ видѣ дѣло идетъ о послѣдовательности. Здѣсь ложные силлогизмы основываются на томъ мнѣніи, что можно обратить соотношенія между причиною и дѣйствіемъ. Напримѣръ, когда въ уголовномъ судопроизводствѣ желаютъ уличить кого-либо въ прелюбодѣяніи, то приводятъ всѣ доказательства, что онъ щеголь и волокита; но хотя послѣднее бываетъ свойственно многимъ, однакоже не всѣ они прелюбодѣи“.

„6. Въ шестомъ видѣ дѣло идетъ о томъ, что тò, чтò не есть причина, выдается за причину“.

„7. Въ седьмомъ видѣ дѣло идетъ о томъ, что изъ многихъ вопросовъ дѣлаютъ одинъ и, не замѣчая того, даютъ отвѣтъ какъ бы на одинъ вопросъ“.

„Въ заключеніе перечисленія этихъ видовъ Аристотель замѣчаетъ, что „мнимые силлогизмы должно или раздѣлить показаннымъ образомъ (на виды), или свесть всѣ ихъ къ незнанію доказательства противнаго, какъ къ принципу, лежащему въ основѣ ихъ всѣхъ, ибо всѣ приведенные виды можно свести къ опредѣленію, дефиниціи доказательства противнаго и посредствомъ этого опредѣленія повѣрить ихъ“.

Такою именно повѣркою и занимается Аристотель, снова пересматривая съ этою цѣлью всѣ приведенные имъ виды.

Съ этой повѣркой приводитъ Аристотель въ связь указанія на тотъ обманъ, которому мы поддаемся при разныхъ видахъ ложныхъ силлогизмовъ, принимая призракъ за истину.

Затѣмъ продолжаетъ Аристотель такимъ образомъ:

„Такъ какъ мы знаемъ (теперь), на что̀ опираются мнимые силлогизмы, то мы знаемъ также, на что̀ опираются софистическія доказательства, силлогизмы и противоположенія (эленхи); ибо подъ софистическими силлогизмами и противоположеніями разумѣю я не только *мнимые* силлогизмы и противоположенія, не такіе, которые только *кажутся* силлогизмами и противоположеніями, а не суть таковые на самомъ дѣлѣ, но также и такіе, которые хотя и суть силлогизмы, однако лишь *кажутся* относящимися къ дѣлу. Сюда принадлежатъ силлогизмы, которые не возражаютъ на относящееся къ дѣлу и не обличаютъ незнанія противника,—чѣмъ занимается пирастика, т. е. искусство изслѣдованія и повѣрки. Пирастика же есть часть діалектики, задача которой состоитъ въ томъ, чтобы выводить ложное заключеніе на основаніи незнанія со стороны того, кто соглашается съ поставленнымъ положеніемъ. Софистическія же противоположенія, доказательства противнаго, эленхи—не высказываютъ ясно незнанія со стороны противника, ибо и знающаго можно опутать посредствомъ такой аргументаціи“.

„Такъ (заключаетъ Аристотель) исчерпали мы всѣ причины, основы, на которыя опираются ложные силлогизмы, ибо больше приведенныхъ вовсе не существуетъ“.

„Нельзя и пытаться (прибавляетъ Аристотель) перечислять всѣ основы, на которыя опирается составленіе противоположенія (эленха), если мы не владѣемъ знаніемъ всего существующаго. Но это не есть задача какого-либо искусства, ибо знанія, а слѣдовательно и доказательства безконечны. Но противоположенія также и вѣрны отчасти, ибо что̀ можетъ доказываться, тому можно и противополагать, противъ того можно и возражать посредствомъ противоположенія; напримѣръ, когда будетъ утверждаемо, что діагональ соизмѣрима, то противоположеніе заключается въ доказательствѣ, что она несоизмѣрима. Поэтому должно быть свѣдущимъ во всемъ:

противоположенія опираются то на геометрическіе принципы и на выводимыя отсюда заключенія, то на принципы медицины, то на принципы прочихъ наукъ. Однакоже безгранична и область ложныхъ силлогизмовъ, ибо для всякой науки есть свои ложные силлогизмы: для геометріи—геометрическіе, для медицины—медицинскіе. Итакъ ясно, что не для всѣхъ противоположеній могутъ быть поставлены точки зрѣнія (τόποι), а лишь настолько, насколько онѣ относятся до діалектики; ибо эти чисто-діалектическія точки зрѣнія имѣютъ силу, дѣйствіе вообще для всякаго искусства, науки. Спеціалистъ долженъ изслѣдовать противоположный силлогизмъ, относящійся до его спеціальной науки, есть ли оно ложное только заключеніе, а не дѣйствительное, и если оно—дѣйствительное заключеніе, то на чемъ оно основано. Напротивъ, діалектикъ имѣетъ дѣло съ противоположеніями, опирающимися на общія точки зрѣнія и не относящимися ни къ какой особенной наукѣ; ибо если мы знаемъ, откуда выводятся вѣроятныя заключенія въ извѣстной области (наукъ), то мы знаемъ также, откуда выводятся и противоположенія“.

Разсматривая софистическій или эристическій силлогизмъ въ отношеніи къ діалектическому, Аристотель дѣлаетъ, между прочимъ, слѣдующее остроумное сравненіе.

„Какъ есть при борьбѣ вообще своего рода нечестность, такъ и при диспутахъ эристика заступаетъ мѣсто такой нечестной борьбы, ибо какъ въ борьбѣ вообще стремящіеся къ побѣдѣ какимъ бы то ни было образомъ хватаются за всякое къ тому средство, такъ точно дѣлаютъ и эристики (при диспутахъ). Собственно эристики суть тѣ, которые такъ поступаютъ для того только, чтобы побѣдить въ спорѣ своего противника; отъ нихъ отличаются софисты, которые поступаютъ такимъ образомъ ради своего прославленія, ведущаго къ обогащенію“.

До сихъ поръ говорилъ Аристотель—какъ онъ самъ заявляетъ—о мнимыхъ противоположеніяхъ (эленхахъ); что же касается того, какъ можно показать, что противникъ высказываетъ что-либо невѣрное, ложное, и какъ привести его аргументацію къ невѣроятному, то Аристотель затѣмъ представляетъ на это нѣсколько правилъ въ видѣ какъ бы примѣровъ.

Такъ онъ говоритъ: „Главная точка зрѣнія, съ которой можно вызвать парадоксальныя мнѣнія, есть та, которую употребляетъ (софистъ) Калликлъ въ Платоновомъ разговорѣ „Горгій“, а именно: онъ пользуется различіемъ между природнымъ, естественнымъ и законнымъ; онъ противопоставляетъ природу и законъ, утверждая, что правда и справедливость хотя по закону есть нѣчто прекрасное и доброе, но съ природной, естественной точки зрѣнія это не такъ; слѣдовательно тому, кто ставитъ себя на природную точку зрѣнія, должно возражать съ точки зрѣнія закона, и наоборотъ.

Также въ видѣ примѣровъ Аристотель показываетъ, какъ можно привести противника къ повтореніямъ и тавтологіи.

Далѣе Аристотель говоритъ въ особенности о солецизмахъ (ошибкахъ противъ языка), различая три вида ихъ: ибо можно солецизмъ, во-первыхъ, совершить на самомъ дѣлѣ; или, во-вторыхъ, показать только, будто-бы мы его совершили, не совершивъ его на самомъ дѣлѣ; или, въ-третьихъ, совершивъ его на самомъ дѣлѣ, показать, будто бы мы его не совершили.

Далѣе Аристотель приводитъ многообразныя уловки при софистической аргументаціи, которыя перечислять было бы здѣсь излишне.

„До сихъ поръ (говоритъ Аристотель) мы разъясняли, откуда слѣдуетъ черпать вопросы и какъ ихъ ставить при агонистическихъ диспутахъ; теперь слѣдуетъ сказать уже объ отвѣтахъ: какъ нужно искать рѣшенія и ради чего, а также— для какой цѣли полезны такія (софистическія) аргументаціи“.

Далѣе Аристотель говоритъ какъ о мнимомъ, такъ и о дѣйствительномъ разрѣшеніи вообще софистическихъ силлогизмовъ.

Въ связи съ этимъ разрѣшеніемъ вообще находится то̀, что̀ Аристотель говоритъ далѣе въ частности о разрѣшеніи и опроверженіи силлогизмовъ, опирающихся на двусмысліе, на соединеніе и отдѣленіе словъ, на просодію, на словесное выраженіе, на случайности; далѣе,—такихъ силлогизмовъ, въ которыхъ полагается абсолютно то̀, что̀ имѣетъ только относительное значеніе, а также—силлогизмовъ, погрѣшающихъ противъ дефиниціи эленха; силлогизмовъ, содержащихъ въ себѣ требованіе принципа; силлогизмовъ съ ложными выводами; силлогизмовъ, вводящихъ въ свое содержаніе ненадлежащее; силлогизмовъ, дѣлающихъ изъ многихъ вопросовъ одинъ вопросъ; силлогизмовъ, опирающихся на тавтологію; силлогизмовъ, содержащихъ въ себѣ солецизмы.

Наконецъ, Аристотель разсматриваетъ бо̀льшую или мѐньшую трудность такихъ разрѣшеній.

Въ послѣдней (тридцать-четвертой) главѣ Аристотель бросаетъ ретроспективный взглядъ на все разсмотрѣнное имъ въ послѣдней (девятой) книгѣ его топики.

„До сихъ поръ (говоритъ Аристотель) дѣло шло о томъ, изъ сколькихъ и изъ какихъ моментовъ составляются при диспутахъ ложные силлогизмы (паралогизмы), какъ можемъ мы показать ложное, невѣрное и вызвать парадоксальныя положенія, мнѣнія, изъ какихъ посылокъ образуется силлогизмъ, какъ слѣдуетъ вопрошать и каковъ долженъ быть порядокъ вопросовъ; далѣе—для какой цѣли могутъ быть употребляемы такіе силлогизмы, какъ вообще слѣдуетъ отвѣчать и какимъ образомъ могутъ быть разрѣшаемы доказательства и силлогизмы“.

„Теперь мы должны напомнить о нашей первоначальной темѣ (πρόθεσις), а потомъ, сказавъ объ этомъ нѣсколько словъ, заключить наше изслѣдованіе“.

„Наше намѣреніе было—сдѣлать способными, искусными на всякую предложенную тему составлять силлогизмы изъ возможно-правдоподобныхъ предположеній. Это есть задача діалектики самой по себѣ и пирастики. Но такъ какъ по причинѣ близкаго сродства (діалектики) съ софистикой для сказаннаго необходимо далѣе еще и то, чтобы умѣть дѣлать повѣрку не только діалектическимъ образомъ (какъ подобаетъ діалектику, ищущему только вѣроятнаго), но и какъ знающій (какъ подобаетъ знающему, ищущему истины, знанія), поэтому мы обратили вниманіе не только на сказанный пунктъ, именно на искусство заставлять другихъ давать отвѣтъ на нашъ вопросъ, но и на то̀, чтобы мы сами могли отвѣчать другимъ, и такимъ образомъ стараться защитить свое мнѣніе такими положеніями, которыя также возможно-правдоподобны; поэтому и Сократъ имѣлъ обыкновеніе вопрошать, правда, не отвѣчая, поскольку онъ сознавалъ, что самъ ничего не знаетъ“.

Затѣмъ Аристотель, повторяя рекапитуляцію, изложенную въ началѣ этой главы, говоритъ: „Итакъ мы имѣемъ право сказать, что наша задача рѣшена надлежащимъ образомъ“.

Такъ заканчивается Аристотелева „Топика“, а съ нею вмѣстѣ и вся его „Логика“.

Здѣсь нельзя пройти молчаніемъ того важнаго педагогическаго значенія, какое по справедливости придалъ Аристотелевой логикѣ знаменитый профессоръ философіи Берлинскаго университета—Тренделенбургъ. Послѣ того какъ въ новѣйшее время прусское правительство узаконило преподаваніе философской пропедевтики въ высшихъ классахъ своихъ классическихъ гимназій и встрѣтило разногласіе въ томъ, что̀ долженъ содержать въ себѣ такой учебный предметъ, Тренделенбургъ, этотъ извѣстный у насъ спеціалистъ по части логики, написавшій сочиненіе подъ заглавіемъ: „Логическія изслѣдованія“ (*Trendelenburg*, „Logische Untersuchungen. Dritte Auflage, Leipzig 1870 г. 2 Bände; на русскомъ языкѣ имѣется превосходный переводъ со второго изданія этого сочиненія, сдѣланный Е. Θ. Коршемъ: „Логическія изслѣдованія Адольфа Тренделенбурга“, Москва, 1868), выступилъ со своимъ предложеніемъ для преподаванія философской пропедевтики въ гимназіяхъ употребить въ дѣло Аристотелеву „Логику“ съ объясненіемъ греческаго текста—преимущественно Аристотелевой „Аналитики“—не только надлежащими замѣчаніями, но и примѣрами, и въ пособіе гимназическимъ учителямъ, которые возьмутся за это дѣло, издалъ два руководства, выдержавшія уже по нѣскольку изданій, именно: „Elementa logices Aristoteleae“ и „Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik“ (Berlin).

Въ прошедшемъ году профессоръ *Фрейеръ* (*Freyer*) издалъ въ дополненіе къ этимъ руководствамъ сочиненіе подъ заглавіемъ: Beispiele zur Logik aus der Mathematik und Physik im Ansschlusse an Trendelenburgs Elementa logices Aristoteleae“ (Berlin).

Въ англійскомъ философскомъ журналѣ „Mind“ (апрѣль 1890 г.) весьма одобряется послѣднее сочиненіе въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „эта брошюра горячо рекомендуется учителямъ логики и всѣмъ, кто желаетъ въ ней видѣть (а это легко видѣть) руководство не только полезное, но и привлекательное для молодежи“.

Наконецъ, упомяну о сочиненіи по логикѣ спеціально для юристовъ *де-Сентъ-Альбена*, подъ заглавіемъ: „Судебная Логика“ (*de-Saint-Albain*, juge au tribunal de la Seine, „Logique judiciaire ou traité des arguments légaux. Seconde édition suivie de la logique de la conscience“, Paris, 1841). Авторъ самъ называетъ это свое сочиненіе *элементарнымъ*, но прибавляетъ, что его почтили своимъ одобреніемъ такія знаменитости, какъ его учитель философъ *Ларомигьеръ*, старшина адвокатскаго сословія, *Дюпенъ* и адвокатъ при парижскомъ судѣ, *Дювержье*, а также и шведскій король Карлъ XIV Іоаннъ (1818—1844 г.). Объ этомъ одобреніи свидѣтельствуютъ ихъ отзывы, приложенные въ концѣ сочиненія.

2. Метафизика.

Слово „метафизика“ образовалось совершенно случайно. Еще въ древности комментаторы стали собирать уцѣлѣвшія Аристотелевы сочиненія, а собирая—распредѣляли ихъ по группамъ, соотвѣтственно содержанію этихъ сочиненій. На комментатора Андроника Родосскаго (жившаго въ I-мъ вѣкѣ по Р. Х.) указываютъ въ особенности, какъ на установившаго заглавіе, число и порядокъ книгъ по метафизикѣ, и опредѣлившаго ея мѣсто въ ряду сочиненій Аристотеля, ко времени ея появленія, именно послѣ другого сочиненія Аристотеля, называемаго обыкновенно „Физикой“. Такое-то мѣсто, занятое „Метафизикой“ послѣ „Физики“ и выражено было въ данномъ первой изъ нихъ—теперь общеупотребительномъ—заглавіи: „Метафизика“, или по-гречески—μετὰ τὰ φυσικὰ (что̀ значитъ—послѣ физики). Самъ Аристотель подтверждаетъ, что эта его „Метафизика“ появилась уже послѣ его „Физики“, не разъ ссылаясь въ этой своей „Метафизикѣ“ на свою „Физику“, уже какъ на существующую. Но онъ же въ своей „Метафизикѣ“ не разъ называлъ ее *первою* философіею (въ смыслѣ основной науки для прочихъ наукъ), а физику—*второю* философіею и даже прямо сказалъ, что вообще метафизика *первѣе* физики, по своему предмету, опредѣлен-

ному Аристотелемъ какъ сущее просто, абсолютно, а не то или другое сущее, какъ въ прочихъ наукахъ.

Метафизика ищетъ причинъ въ смыслѣ принциповъ всего сущаго, такъ что ея предметъ и суть эти причины (αἰτιαι) въ смыслѣ принциповъ всего (ἀρχαι); предметъ же прочихъ частей философіи хотя и суть причины, но не въ смыслѣ принциповъ или первопричинъ, такъ какъ Аристотель отличаетъ философское знаніе отъ эмпиріи именно тѣмъ, что эмпирія старается познать только тò, чтò есть и становится, а философія изслѣдуетъ причины, изъ чего, почему, отчего что-либо есть и становится. Метафизику Аристотель называетъ и теологіею въ томъ смыслѣ, что въ ней онъ старается возвесть все, какъ къ верховному принципу, къ тому, чтò онъ называетъ на религіозномъ языкѣ божествомъ (θεὸς), а на языкѣ научномъ —первою субстанціею (πρώτη ὀυσία), или первою формою (προτον εἶδος). Слѣдовательно такъ-называемая Аристотелева *Метафизика* есть ученіе о первопричинахъ, какъ принципахъ, возводимыхъ имъ къ божеству, этой первой субстанціи, или къ первой формѣ, какъ верховному принципу всего.

Если задача науки вообще состоитъ въ изслѣдованіи основъ, причинъ, принциповъ вещей, то отсюда слѣдуетъ, что самая высшая наука будетъ та, которая имѣетъ своимъ предметомъ верховныя основы, принципы вещей, т.-е. ихъ послѣднія, конечныя и самыя всеобщія основы; ибо во всеобщемъ заключается все особенное, а это и есть предметы метафизики. Вотъ почему метафизику можно назвать самою высшею наукою. Конечно, эта наука есть самая трудная, потому что всеобщіе принципы всего дальше отъ наглядныхъ, чувственныхъ явленій, даваемыхъ намъ во внѣшнемъ опытѣ. Но зато эта наука самая поучительная, потому что она указываетъ на верховныя причины всего; а все, чтò указываетъ на верховныя причины, и есть самое поучительное; она есть вполнѣ самоцѣльная наука, потому что занимается самымъ высшимъ предметомъ знанія, не служащимъ средствомъ ни для какой внѣшней цѣли, т.-е. для познанія чего-либо высшаго; она владычествуетъ, господствуетъ надъ всѣми другими науками, надъ всякимъ другимъ знаніемъ, потому что указываетъ намъ на верховныя цѣли всѣхъ наукъ, всякаго знанія, къ которымъ

должны возвышаться всѣ науки, всякое знаніе, какъ къ верховнымъ причинамъ всего; наконецъ, она есть самая твердая, надежная наука, потому что имѣетъ дѣло съ самыми простыми понятіями и положеніями, на которыхъ основывается всякое прочее знаніе, всѣ прочія науки, имѣющія дѣло съ понятіями и положеніями, составленными изъ этихъ самыхъ простыхъ понятій и положеній.

Но чтобы метафизика могла быть такою наукою, чтобы она могла указать на верховныя причины всего, она должна обнимать это все, т.-е. все сущее, все дѣйствительное, ибо верховныя причны суть такія причины, которыя объясняютъ сущее, дѣйствительное, какъ таковое. Прочія науки, напримѣръ физика и математика, могутъ ограничиться особенною областью сущаго, дѣйствительнаго, принимая его за нѣчто данное, и слѣдовательно не выводя его понятія ни изъ чего высшаго (математика можетъ начать прямо съ понятія величины, какъ даннаго, физика—съ понятія природы, какъ даннаго); напротивъ, метафизика, какъ наука о верховныхъ причинахъ всего, должна всю совокупность вещей возводить не къ конечнымъ, т.-е. особеннымъ, ближайшимъ причинамъ, но къ вѣчнымъ причинамъ, сводя ихъ, наконецъ, къ единой верховной причинѣ, т.-е. къ той перводвижущей, безтѣлесной, сверхчувственной причинѣ, отъ которой исходитъ все движеніе всего тѣлеснаго, всего чувственнаго, все образованіе вещей, словомъ—вся міровая жизнь.

Такая верховная наука и есть *первая* наука, или, какъ называетъ ее Аристотель, *первая философія*, или *теологія*, ибо она имѣетъ предметомъ своимъ божество, какъ перводвижущую, сверхчувственную верховную причину всего, или, какъ ее обыкновенно называютъ—*метафизика*, въ смыслѣ науки о сверхчувственномъ, первосущемъ, верховномъ существѣ, о сущемъ самомъ по себѣ, ни отъ чего независимомъ, вполнѣ самостоятельномъ, отъ котораго зависитъ все прочее сущее. Итакъ задача первой философіи или метафизики состоитъ въ изслѣдованіи дѣйствительно сущаго абсолютнаго и его верховныхъ причинъ, которыя суть вмѣстѣ и всеобщія причины, т.-е. относящіяся ко *всему* сущему, дѣйствительному вообще, а не къ какой-либо части его, не къ какому-либо *особенному*, *опре-*

дѣленному сущему, которымъ занимаются прочія науки, особенныя, спеціальныя. Если же первая философія и занимается особеннымъ сущимъ, то не въ его особенности, а какъ сущимъ вообще, помимо тѣхъ особенностей, которыми *это* особенное сущее отличается отъ всего прочаго особеннаго сущаго; такъ что въ особенномъ сущемъ первая философія обращаетъ вниманіе только на то, что принадлежитъ всякому сущему вообще.

Это сущее, дѣйствительное вообще называетъ Аристотель *субстанціею* (οὐσία). Слѣдовательно предметъ первой философіи есть субстанція и все какимъ-либо образомъ къ ней относящееся.

Что же такое субстанція? По ученію Аристотеля она есть: 1) то̀, что̀ есть всеобщаго во всякой данной единичной вещи, въ противоположность особенному, а именно: она есть неизмѣнная сущность данной единичной вещи; затѣмъ всѣ свойства вещи, вся ея дѣятельность и всѣ ея состоянія относятся или къ самой субстанціи ея, или же къ тому, что въ ней несубстанціальнаго, производнаго. 2) Она есть форма матеріи данной единичной вещи, какъ сущее въ дѣйствительности, въ противоположность сущему въ возможности, и 3) она есть причина движенія къ себѣ матеріи, какъ къ ея цѣли, восходящая къ перводвижущей причинѣ, какъ къ чистой формѣ, какъ къ самому всеобщему, какъ къ божеству, которое и есть уже верховный принципъ всего. Поэтому главное существенное содержаніе метафизики составляютъ три слѣдующихъ предмета: а) соотношеніе между всеобщимъ и единичнымъ, б) соотношеніе между формою и матеріею и в) движеніе и перводвижущая причина какъ верховный принципъ.

а. Соотношеніе между всеобщимъ и единичнымъ. Платоново ученіе объ идеяхъ основывается главнымъ образомъ на томъ убѣжденіи, что только всеобщая сущность вещей можетъ быть предметомъ истиннаго знанія, науки. Это Платоново убѣжденіе раздѣляетъ и Аристотель; не отрицаетъ онъ и другого положенія Платона, составляющаго другую главную основу его ученія объ идеяхъ, что всѣ чувственныя вещи измѣнчивы и преходящи, и что поэтому необходимо восходить отъ нихъ къ пребывающему истинно-сущему, дѣйствительному. Но когда

Платонъ выводитъ отсюда то заключеніе, что только всеобщее, какъ таковое, можетъ быть истинно сущимъ, дѣйствительнымъ, и что поэтому всеобщее должно быть отдѣлено отъ явленій, отъ вещей, должно быть самостоятельно-сущимъ, самосущею субстанціею,—то Аристотель перестаетъ слѣдовать за Платономъ и признаетъ, наоборотъ, истинно, дѣйствительно-сущимъ, субстанціею, единичное существо, т.-е. его сущность, его субстанцію, или то̀, что̀ есть всеобщаго *въ ней*, а не отдѣльно отъ нея, ибо субстанція не можетъ быть (по мнѣнію Аристотеля) отдѣлена отъ того, *чего* она есть субстанція или всеобщая сущность, т.-е. отъ единичнаго существа; всеобщее понятіе не можетъ быть отдѣлено отъ того, къ чему оно относится, какъ къ части своего собственнаго существа, т.-е. отъ единичнаго же существа. Поэтому Аристотель опредѣляетъ ближайшимъ образомъ субстанцію въ смыслѣ источника и первоначально сущаго, дѣйствительнаго такими словами: „она есть неизмѣнная сущность единичнаго существа, вещи“.

Коренную ошибку Платонова ученія о сущемъ полагалъ Аристотель въ томъ именно соотношеніи, въ которое поставилъ Платонъ всеобщее и единичное, а именно: Платонъ отдѣлилъ всеобщее, какъ идеи, отъ единичнаго, отъ вещей. Въ противоположность Платонову ученію о такихъ отдѣльныхъ отъ вещей, самосущихъ идеяхъ, или самостоятельнаго всеобщаго, Аристотель утверждалъ, что всеобщее находится *только* въ единичномъ, *только* въ единичныхъ вещахъ, не имѣя отъ нихъ отдѣльнаго, самостоятельнаго бытія, существованія; что всеобщее не стоитъ рядомъ съ единичнымъ, а содержится въ единичномъ, или всеобщее не есть общее всѣмъ вещамъ, которыя подчиняются ему, какъ своему роду или виду.

Слѣдовательно, субстанція есть непремѣнная сущность единичной вещи, какъ всеобщее въ единичномъ, а не внѣ его, слѣдовательно, какъ единичная субстанція, а не общая единичнымъ видамъ, не всеобщая субстанція въ этомъ смыслѣ.

Даже божество—по мнѣнію Аристотеля—есть единичная, а не всеобщая субстанція, хотя божество и есть самая высшая субстанція, или, хотя оно и есть сущее само по себѣ, внѣміровое, т.-е. сверхчувственное, самосущее.

„Правда“, — говоритъ Аристотель, — „истинная сущность,

субстанція вещей находится только въ томъ, чтò мыслится въ ихъ понятіи, а это всегда есть нѣчто всеобщее. Но это всеобщее не существуетъ внѣ единичнаго или внѣ единичныхъ вещей".

Всеобщее въ единичномъ есть или опредѣленное всеобщее, развитое въ полную дѣйствительность—чтò Аристотель называетъ *формою*,—или же, напротивъ, оно есть неопредѣленное всеобщее, т.-е. возможность такого или другого бытія, сущее въ возможности,—чтò Аристотель называетъ *матеріею*.

б. О соотношеніи между формою и матеріею. Платонъ отличалъ въ идеяхъ сверхчувственную сущность вещей отъ ея чувственнаго проявленія. Аристотель признаетъ немыслимымъ, чтобы сущность была такимъ всеобщимъ, которое существовало бы само по себѣ, внѣ вещей. Но Аристотель не отрекается отъ самого различія ихъ, приводя на то тѣ же причины, на которыхъ основалъ его уже Платонъ, а именно, что только сверхчувственная форма есть предметъ знанія, что только она можетъ быть пребывающимъ въ измѣненіи явленій. Какъ вѣрно то, что чувственное воспріятіе не есть знаніе, такъ вѣрно и то, что предметъ знанія долженъ быть не такой, какъ предметъ воспріятія, т.-е. не чувственныя вещи.

Все чувственное преходяще и измѣнчиво, а также случайно, т.-е. оно можетъ быть такъ или иначе (такимъ или другимъ). Напротивъ, знаніе требуетъ такого предмета, который былъ бы такимъ же неизмѣннымъ и необходимымъ, каково и само оно, и который такъ же не могъ бы извратиться въ свою противоположность, какъ и знаніе не можетъ извратиться въ незнаніе. Относительно чувственныхъ вещей не можетъ быть ни понятія, ни доказательства; слѣдовательно онѣ не могутъ быть предметомъ знанія. Напротивъ, только къ сверхчувственному, слѣдовательно къ формѣ, относится всякое знаніе. Но далѣе: сверхчувственное, форма есть также и необходимое условіе всякаго становленія, ибо все становящееся становится изъ чего-нибудь и чѣмъ-нибудь; становленіе состоитъ въ томъ, что матерія принимаетъ извѣстную форму; поэтому форма должна быть дана до всякаго становленія, какъ его цѣль. Становленіе вообще можетъ быть объяснено только тогда, когда всему ставшему мы предположимъ неставшую матерію. По такой же

причинѣ формѣ должна противополагаться матерія (матерія есть еще неставшая форма; форма же есть ставшая матерія); но уже изъ этого видно, что соотношеніе между ними не должно быть опредѣлено просто какъ противоположность, такъ что все бытіе принадлежитъ будто бы только формѣ, а на долю матеріи остается быть несущимъ; и здѣсь представляется старый вопросъ о возможности становленія. Казалось бы, что совершенно вѣрно положеніе элеатовъ: изъ сущаго ничего не можетъ стать, ибо сущее уже *есть*; изъ несущаго также ничто не можетъ стать, ибо изъ ничего и не будетъ ничего; слѣдовательно, все есть сущее, а не становящееся. Это затрудненіе объяснить становленіе можетъ быть устранено, по мнѣнію Аристотеля, но не иначе какъ такимъ образомъ: мы должны признать, что все становящееся становится изъ такого, чтò есть только *относительно*-сущее, но вмѣстѣ съ тѣмъ и *относительно*-несущее: чтò чѣмъ-либо становится, то не можетъ быть просто (абсолютно)-несущимъ; но оно не можетъ быть также и тѣмъ, чтò впослѣдствіи изъ него должно стать; слѣдовательно остается признать, что оно есть такое сущее въ возможности, но еще не въ дѣйствительности. Напримѣръ, когда необразованный человѣкъ становится образованнымъ, то такимъ становится онъ, конечно, изъ необразованнаго; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ становится такимъ изъ способнаго къ образованію; не необразованное, какъ таковое, становится образованнымъ; а образованнымъ становится необразованный человѣкъ, какъ субъектъ, имѣющій задатокъ, возможность стать образованнымъ. Всякое становленіе есть переходъ возможности въ дѣйствительность. Поэтому становленіемъ вообще предполагается такой субстратъ, сущность котораго состоитъ именно въ томъ, чтобы быть чистою возможностью, которая ни въ какомъ отношеніи не стала дѣйствительностью. Все становится тѣмъ, чѣмъ оно становится, изъ своей противоположности; напримѣръ, кто образованъ, тотъ долженъ быть прежде необразованнымъ; чтò тепло, то должно быть прежде холоднымъ. Но противоположное, какъ таковое, не можетъ превратиться въ свою противоположность, или дѣйствовать на нее: необразованность не становится образованностью, холодъ не становится теплотою; напротивъ, первое перестаетъ быть, существовать,

когда наступаетъ послѣднее (необразованность перестаетъ существовать, когда наступаетъ образованность; холодъ перестаетъ существовать, когда наступаетъ теплота); становленіе не есть переходъ извѣстнаго качества въ противоположное ему качество, а есть переходъ изъ извѣстнаго состоянія въ противоположное ему состояніе, мѣна одного качества на другое. Поэтому всякимъ становленіемъ предполагается бытіе (сущее), съ которымъ и совершается этотъ переходъ, которое лежитъ въ основѣ измѣняющихся свойствъ и состояній, какъ ихъ субъектъ, и которое сохраняется въ нихъ. Конечно, эта основа есть, въ извѣстномъ смыслѣ, противоположность тому, что̀ изъ нея должно стать; но эта основа не есть такая противоположность сама въ себѣ, а только производнымъ образомъ: она не имѣетъ еще тѣхъ качествъ, которыя получитъ, а вмѣсто ихъ имѣетъ противоположныя качества. Слѣдовательно эта основа состоитъ, въ этомъ смыслѣ, въ отрицательномъ отношеніи къ тому, что̀ изъ нея станетъ; но такое отношеніе касается не сущности этой основы, а только тѣхъ опредѣленностей, которыя ей принадлежатъ. Такъ какъ эта основа, этотъ субстратъ есть предположеніе всякаго становленія, то о ней нельзя сказать, чтобы она когда-либо возникла, и такъ какъ все, что̀ преходитъ, разрѣшается, снимается въ этой основѣ, то она непреходяща. Эта не ставшая (не возникшая) основа ставшаго есть матерія. Такъ, къ формѣ, какъ первому, присоединяется, какъ второе, матерія.

Все изложенное мною о соотношеніи между формою и матеріею, по ученію Аристотеля, можетъ быть кратко выражено такъ: форма есть дѣйствительно-сущее, а матерія — возможно-сущее. Оба эти понятія добыты Аристотелемъ чрезъ то, что онъ различилъ двѣ крайнихъ точки, между которыми движется всякое становленіе, т.-е. возникновеніе и прехожденіе.

Если мы абсолютно отвлечемся отъ всего, что̀ есть уже послѣдствіе (результатъ) какого-либо становленія, или представимъ себѣ какъ предметное нѣчто такое, что̀ еще вовсе ничѣмъ не стало, то мы получимъ чистую матерію (которую Аристотель называетъ первою матеріею — πρώτη ὕλη) безъ всякой опредѣленной формы; это то̀, что̀ есть само по себѣ ничто, но что̀, однакоже, можетъ стать всѣмъ; это есть подкладка (ὑποκείμενον) всѣхъ единичныхъ вещей; это есть такое подлежащее, которому не принадлежитъ никакого сказуемаго изъ всѣхъ сказуемыхъ, какія мы только можемъ себѣ представить; поэтому именно это подлежащее можетъ получить всѣ возможныя сказуемыя. Словомъ, это есть все въ возможности и ничего въ дѣйствительности, или чисто потенціальное сущее, сущее въ возможности, безъ всякой актуальности; это есть крайняя точка становленія. Наоборотъ, если мы отвлечемся отъ всего, что̀ есть сущее только въ возможности, и представимъ себѣ абсолютную дѣйствительность, въ которой нѣтъ ничего несформированнаго или нѣтъ никакой матеріи, которой оставалось бы еще сформироваться, то мы получимъ чистую форму. Это есть другая крайняя точка становленія, противоположная первой, т.-е. чистой матеріи или перво-матеріи. Наконецъ, если мы возьмемъ какую-либо единичную вещь, напримѣръ статую, и отвлечемся отъ всего того, чѣмъ она стала въ дѣйствительности (статуею), остановившись на томъ, чѣмъ она была прежде (бронзою), то мы получимъ опредѣленную матерію этой вещи (бронзу), какъ опредѣленную возможность опредѣленнаго дѣйствительнаго (статуи). Наоборотъ, если мы остановимся на данной единичной вещи (на статуѣ), отвлекшись отъ всего, чѣмъ она была прежде, нежели стала данною вещью, то мы получимъ форму этой матеріи (бронзы), какъ опредѣленную дѣйствительность опредѣленнаго возможнаго (бронзы). Тѣмъ и другимъ образомъ мы получимъ опредѣленную матерію и соединенную съ нею опредѣленную форму, въ противоположность чистой матеріи и чистой формѣ, какъ двумъ разъединеннымъ крайнимъ точкамъ становленія, между которыми движется всякое становленіе всего безчисленнаго множества единичныхъ вещей, занимая между ними какъ бы среднее мѣсто.

Первую крайнюю точку становленія, т.-е. чистую или первую матерію, Аристотель называетъ безграничнымъ или безконечнымъ, но не въ пространственномъ отношеніи—ибо онъ не допускаетъ пространственно-безконечнаго, а въ обширнѣйшемъ смыслѣ этого слова, т.-е. въ смыслѣ, означающемъ вообще то̀, что̀ и не ограничено, и не опредѣлено никакою формою.

Но безграничное, какъ неопредѣленное, не можетъ быть познаваемо, поэтому первая часть, матерія, непознаваема. Какъ же доходимъ мы до ея понятія? — Только посредствомъ аналогическаго заключенія, а именно, разсуждая такимъ образомъ: подобно тому, какъ всякая единичная вещь имѣетъ свою опредѣленную матерію, которая служитъ для нея субстратомъ, основой, такъ точно и *всѣ* вообще единичныя вещи имѣютъ свою, всѣмъ имъ общую, но вовсе не опредѣленную, безграничную и, слѣдовательно, чистую, первую матерію, которая есть всѣмъ имъ общій субстратъ, основа, или, какъ называетъ ее Аристотель, подкладка. Но всякая матерія опредѣляется формою — поэтому къ формѣ относятся всѣ опредѣленности, и поэтому форма, будучи опредѣленною, познаваема. Въ единичныхъ вещахъ формою опредѣляется извѣстнымъ образомъ извѣстная матерія; слѣдовательно единичная вещь потому и есть единичная, что въ ней соединяются въ одно цѣлое форма и матерія. Для такого своего соединенія форма и матерія вовсе не нуждаются ни въ чемъ посредствующемъ, что̀ соединило бы ихъ; напротивъ, онѣ соединены въ единичной вещи непосредственно: ибо въ ней форма есть не что иное, какъ опредѣленность неопредѣленной самой по себѣ матеріи, а матерія есть не что иное, какъ то̀, что̀ непосредственно принимаетъ въ себя недостающую ей опредѣленную форму. Когда возможное становится дѣйствительнымъ, то возможное и дѣйствительное не противополагаются одно другому, какъ два существа; напротивъ, одна и та же единичная вещь, разсматриваемая со стороны ея матеріи, есть возможность того, дѣйствительность чего есть ея же собственная форма. Итакъ, по ученію Аристотеля, мы не должны представлять себѣ матерію и форму въ ихъ взаимномъ соотношеніи, т.-е. въ единичныхъ вещахъ, двумя разрозненными существами. Но такъ же точно и по той же причинѣ мы не должны представлять себѣ единственно ни форму, ни матерію, т.-е. не должны думать, будто бы есть *одна* только форма и *одна* только матерія, изъ разнообразнаго соединенія которыхъ между собой и составляются всѣ единичныя вещи. Напротивъ, какъ существуетъ безконечное множество единичныхъ вещей, такъ и потому именно безконечно же множественны и составныя части ихъ, т.-е. матерія и

форма. Поэтому хотя Аристотель и признаетъ одну чистую форму, божество, однакоже онъ не смотритъ даже и на это существо какъ на совокупность всѣхъ формъ, какъ на всеобщую нематеріальную (сверхчувственную) субстанцію всѣхъ существъ, а понимаетъ и самое божество какъ единичное существо (конечно, верховное), какъ единичную субстанцію, такъ что рядомъ съ нимъ существуетъ все прочее безчисленное множество единичныхъ существъ, опредѣленныя формы которыхъ суть индивидуальныя субстанціи ихъ матеріи.

Съ другой стороны, хотя Аристотель и признаетъ одну чистую или первую матерію, которая есть одна и та же во всѣхъ единичныхъ чувственныхъ вещахъ, принимая въ элементахъ (стихіяхъ) и во всѣхъ особенныхъ матеріяхъ вообще различныя опредѣленныя формы, а слѣдовательно опредѣленныя качества, но объ этой чистой матеріи Аристотель говоритъ, что въ дѣйствительности она никогда не дается какъ таковая (т.-е. вовсе безформенною), а всегда дается въ какой-либо опредѣленной формѣ; это и не можетъ быть иначе, ибо чистая, неопредѣленная матерія есть *только* абсолютно-возможное и, слѣдовательно, она не есть ни въ какомъ отношеніи дѣйствительное; притомъ эта матерія вовсе не есть единственная матерія; ею еще не исчерпывается все понятіе матеріи, — она есть только тѣлесная матерія; но Аристотель говоритъ и о безтѣлесныхъ матеріяхъ, которыхъ безчисленное множество. Безтѣлесною матеріею называетъ онъ все то̀, что̀, не будучи тѣлеснымъ, находится въ томъ же самомъ отношеніи къ другому, въ какомъ (въ области тѣлесныхъ существъ, вещей) матерія находится къ формѣ. Правда, Аристотелево понятіе о безтѣлесной матеріи, безъ сомнѣнія, взято имъ изъ понятія тѣлесной матеріи, слѣдовательно составлено по аналогіи съ тѣлесною матеріею, но, какъ бы то ни было, Аристотель употребляетъ слова: *форма* и *матерія* — вездѣ, гдѣ только встрѣчается соотношеніе, аналогичное съ тѣмъ соотношеніемъ, которое *первоначально* выражается этими словами въ области тѣлесной. Такъ изъ двухъ составныхъ частей понятія одну часть — ближайшій родъ, genus proximum — Аристотель называетъ матеріею, а видовую разность (differentia specifica) — формою понятія; такъ въ живыхъ существахъ тѣло есть ихъ

матерія, а душа—ея форма; такъ въ душѣ человѣческой пассивный (страдательный) умъ есть матерія; активный же (дѣятельный) умъ есть ея форма; такъ въ государствѣ земля (территорія) и люди есть матерія, а устройство государства, или то, что называется образомъ правленія, есть форма этой матеріи. Само собой разумѣется, что такимъ же образомъ употребляетъ Аристотель и слова: *возможное* и *дѣйствительное*, ибо возможное есть матерія, а дѣйствительное — его форма. Поэтому словами „возможное“ и „дѣйствительное“ Аристотель выражаетъ опредѣленное соотношеніе, которое можетъ быть между всѣми возможными предметами не только тѣлесными, но и безтѣлесными. Даже одна и та же вещь можетъ быть въ одномъ отношеніи матеріею, а въ другомъ—формою; слѣдовательно въ одномъ отношеніи—возможнымъ, а въ другомъ — дѣйствительнымъ. Напримѣръ, элементы (стихіи) суть съ одной стороны матери всѣхъ прочихъ тѣлесныхъ существъ относительно ихъ, а относительно первой, чистой матеріи они суть ея формы; или, напримѣръ, бронза относительно сдѣланной изъ нея статуи есть ея матерія, а какъ металлъ она имѣетъ свою особенную форму относительно прочихъ вещей; или, напримѣръ, душа во всѣхъ живыхъ существахъ есть форма ихъ тѣла; но относительно ума она есть матерія. Вообще все, и тѣлесное, и безтѣлесное, за исключеніемъ только божества, какъ чистой формы, имѣетъ въ себѣ матерію (въ обширномъ слыслѣ этого слова); а съ другой стороны матерія дается въ дѣйствительности только формированной; слѣдовательно въ дѣйствительности все имѣетъ также и форму; не имѣетъ ея *первая* матерія, но только потому, что она не дается въ дѣйствительности. Итакъ при движеніи, развитіи матеріи въ форму слѣдуетъ отличать различныя ступени. Съ одной стороны первая, абсолютно-безформенная матерія лежитъ въ основѣ всѣхъ единичныхъ тѣлесныхъ вещей; съ другой стороны всякая единичная вещь имѣетъ свою особенную матерію; среднее же мѣсто между обѣими занимаетъ все безчисленное множество матеріальныхъ-тѣлесныхъ формацій, которыя должны быть пройдены первою, вовсе неопредѣленною матеріею, дабы стать матеріею *опредѣленною*, съ которою непосредственно соединяется форма единичной вещи. То же самое должно сказать о возможности

и дѣйствительности. Напримѣръ, знаніе въ возможности, потенціальное знаніе, мы должны приписать не только знающему (выучившемуся), въ тотъ моментъ, когда онъ не занимается познаваніемъ, научною дѣятельностью, но и познающему (учащемуся), вообще человѣку; однакоже возможное, потенціальное знаніе принадлежитъ имъ въ различныхъ значеніяхъ, а затѣмъ ступеней познаванія безчисленное множество. При этомъ мы должны различать, въ ближайшемъ или же въ отдаленнѣйшемъ отстояніи находится дѣйствительность отъ возможности. Всякая единичная вещь лишь мало-по-малу приходитъ къ осуществленію въ дѣйствительности того, къ чему она имѣла прежде только задатокъ (способность, возможность). Такъ точно и относительно всей совокупности единичныхъ вещей, или природы, есть безконечное множество ступеней между только возможнымъ и вовсе недѣйствительнымъ, или между первою матеріею съ одной стороны и абсолютно-дѣйствительнымъ, или чистою формою, божествомъ, съ другой стороны. Но во всемъ проводятся матерія и форма, какъ два различные принципа всего.

Правда, Аристотель обыкновенно насчитываетъ не два, а четыре различныхъ принципа (ἀρχαί) или причины (αἰτίαι), которыя не выводятся ни изъ какихъ высшихъ принциповъ или причинъ: 1) матеріальную, или матерію; 2) формальную, или форму, мыслимую въ понятіи; 3) движущую, дѣятельную, или причину движенія и 4) конечную или цѣль. Но при ближайшемъ разсмотрѣніи эти четыре принципа или первопричины сводятся только къ двумъ первымъ изъ нихъ (къ матеріи и формѣ), ибо понятіе всякой вещи, въ которомъ мыслится ея форма, не отлична отъ ея цѣли, такъ какъ всякая дѣятельность, имѣющая въ виду какую-либо цѣль, состоитъ въ осуществленіи въ дѣйствительности формы или понятія вещи. (Напримѣръ, дѣятельность скульптора, имѣющая въ виду цѣль — изваять такую-то статую, состоитъ въ осуществленіи въ дѣйствительности понятія этой статуи, какъ формы бронзы или мрамора, ея матеріи.) Вмѣстѣ съ тѣмъ форма или понятіе есть и движущая или дѣятельная причина. При этомъ все равно, движется ли формою, понятіемъ вещь изнутри ея, какъ, напримѣръ, душа въ живыхъ существахъ, или же вещь движется

извнѣ (напримѣръ, форма, понятіе статуи, есть причина, движущая бронзу, матерію, перерабатывающая ее въ статую). Или, напримѣръ, только понятіе здоровья можетъ подвинуть врача трудиться надъ тѣмъ, чтобы возстановить здоровье больного, вылечить его. Итакъ три принципа: форма или понятіе, цѣль и движущая причина сводятся къ одному принципу—къ формѣ; другой же, отличный отъ него, принципъ есть матерія. Такъ точно и въ верховномъ существѣ, въ божествѣ три принципа сводятся къ одному принципу, къ чистой формѣ: божество, какъ чистая форма, есть верховная цѣль міра и перводвижущая причина, или причина всякаго движенія.

Форма или понятіе, какъ дѣйствующая и конечная причина, есть сила, дѣйствующая цѣлесообразно и въ этомъ смыслѣ сознательно; напротивъ, матерія сама по себѣ, какъ нѣчто безформенное и неопредѣленное, есть нѣчто страдающее, претерпѣвающее дѣйствіе, или есть причина всѣхъ дѣйствій слѣпыхъ, безсознательныхъ, не регулированныхъ никакою цѣлью. Поэтому страданіе, претерпѣваніе дѣйствія вообще принадлежитъ только матеріальному; ибо страдать вообще значитъ быть опредѣляемымъ чѣмъ-либо другимъ; а быть чѣмъ-либо опредѣляемымъ можетъ только тѣ, что еще неопредѣленно, но что способно опредѣляться, что можетъ быть опредѣлено,—а это и есть именно матерія, которая способна претерпѣвать всякія дѣйствія со стороны формы, понятія, какъ движущей, активно-дѣйствующей причины, и слѣдовательно способна принять всякія качества, между тѣмъ какъ матерія, сама по себѣ взятая, не имѣетъ абсолютно никакой дѣйствующей активно силы, никакого качества. Поэтому форма есть нѣчто движущее, дѣйствующее, а матерія есть нѣчто страдающее, движимое; форма движетъ матерію, формируя ее, слѣдовательно опредѣляя ее, дѣйствуя на нее; а матерія, опредѣляясь формою, формулируясь, претерпѣваетъ это дѣйствіе, страдаетъ. Но по этой же причинѣ всякое препятствіе исходящему изъ формы формированію, образованію опредѣленной матеріи исходитъ именно изъ матеріи; а такъ какъ только форма есть цѣлесообразно и сознательно дѣйствующая сила, то поэтому только въ матеріи лежитъ причина всѣхъ явленій, независимыхъ отъ этой цѣлесообразной и сознательной дѣятельности, противящаяся ей, или

— что все равно — матерія есть основаніе слѣпой, безсознательной, природной необходимости и всякой случайности, основаніе всего, что несущественно, несубстанціально; всего, что нельзя, конечно, назвать абсолютно-несущимъ, но что близко къ несущему.

Вообще все объясненіе явленій вертится у Аристотеля главнымъ образомъ на этомъ его противоположеніи между цѣлесообразною сознательною дѣятельностью съ одной стороны, и между природною необходимостью и случайностью, съ другой стороны, или—что все равно—между тѣмъ, что требуется, обусловливается формою или понятіемъ вещи, съ одной стороны, и между тѣмъ, что обусловливается матеріею, съ другой стороны. Напримѣръ, въ государственномъ устройствѣ все, обусловливаемое его данною матеріею (землею и людьми), зависимое отъ нея, есть слѣдствіе природной необходимости и случайности, чѣмъ и объясняются всѣ несовершенства его устройства, всѣ уклоненія государства отъ совершеннаго устройства, согласно съ его понятіемъ, какъ самаго лучшаго государства. То, что обусловливается матеріею, необходимо безусловно само по себѣ, а что обусловливается формою, понятіемъ, то необходимо условно, т.-е. подъ условіемъ осуществленія въ дѣйствительности формы, понятія, или—что все равно—цѣли. Напримѣръ, безусловно необходимо, чтобы государственное устройство соотвѣтствовало матеріи даннаго государства, такъ что это всегда такъ и бываетъ. Необходимо же условно,—т.-е. для того, чтобы государственное устройство было самымъ лучшимъ,—все то, чѣмъ осуществляется его понятіе, какъ его цѣль.

Далѣе, изъ матеріи Аристотель выводитъ не только все природно-необходимое и случайное, вообще все несущественное, но и такія качества единичныхъ вещей, которыя суть существенныя принадлежности ихъ понятія, какъ одно изъ условій ихъ родового характера. Такъ напримѣръ Аристотель смотритъ на всѣхъ прочихъ животныхъ, кромѣ человѣка, какъ на менѣе совершенныя формаціи, въ которыхъ, вслѣдствіе особеннаго качества ихъ матеріи, задержано развитіе ихъ въ человѣческій образъ. Далѣе, измѣнчивость и преходимость всего земного Аристотель объясняетъ его матеріальною натурою,

т.-е. тѣмъ, что во всѣхъ земныхъ существахъ и явленіяхъ міра примѣшана матерія, какъ ихъ подкладка. Тѣмъ же объясняетъ онъ все вообще несовершенное, дурное, злое; ибо всякое несовершенство состоитъ только въ томъ, что данное существо, явленіе не соотвѣтствуетъ своей формѣ, своему понятію, хотя матерія или сущее въ возможности само по себѣ не есть что-либо несовершенное, дурное, злое, однакоже она есть основаніе и условіе всякаго несовершенства; ибо такъ какъ матерія есть сущее только въ возможности, то она можетъ принять всякія качества, не только хорошія, но и дурныя. Вѣчное, неизмѣнное и непреходящее, которое или вовсе не содержитъ въ себѣ ничего матеріальнаго, т.-е. божество, какъ чистая форма, или-же имѣетъ абсолютно-опредѣленную, абсолютно-сформированную матерію, неспособно извратиться въ свою противоположность, въ несовершенство, и потому не есть дурное, злое; напротивъ, гдѣ есть измѣнчивость, тамъ она всегда указываетъ на несовершенство, на дурное, злое.

Всякая измѣняемость коренится только въ матеріи, а не въ формѣ. Измѣняемость происходитъ отъ того, что матеріи присуще стремленіе къ формѣ, движеніе; движеніе же есть измѣненіе. Наконецъ, только въ матеріи содержится основаніе единичнаго, единичности внѣшняго, опредѣленнаго существованія, т.-е. только матеріею объясняется существованіе единичныхъ вещей. Форма, какъ она мыслима въ понятіи, всегда есть всеобщее, а не единичное, ибо понятіемъ обозначается не единичное *это*, а всеобщее такое-то. Но форма, понятіе, какъ всеобщее, не существуетъ внѣ единичнаго, внѣ единичныхъ вещей, состоящихъ изъ единичной, опредѣленной матеріи. Поэтому единичныя вещи, относящіяся къ одному и тому же роду (напримѣръ, къ роду человѣческому), отличаются одна отъ другой не формою, понятіемъ, а только своею опредѣленною матеріею. Въ этомъ смыслѣ умъ (νοῦς), какъ абсолютно-нематеріальное въ человѣкѣ, не есть нѣчто единичное, индивидуальное въ немъ, не есть матерія, а есть форма. Всякое единичное существо содержитъ въ себѣ матерію, и всякая тѣлесная вещь есть единичное существо. Въ этомъ смыслѣ Аристотель и употребляетъ, какъ синонимическія, выраженія: „чувственныя вещи“ и „единичныя вещи“. Отсюда слѣдуетъ

прямо, что еслибы не было ничего, кромѣ единичныхъ вещей, кромѣ единичнаго, то существовало бы только чувственное, и не было бы ничего всеобщаго, ничего сверхчувственнаго: слѣдовательно была бы только матерія, и вовсе не было бы формы. Но этого никакъ нельзя признать, потому что матерія сама по себѣ есть не болѣе, какъ сущее въ возможности, а не въ дѣйствительности, не дѣйствительно-сущее. Отрицать существованіе формы значитъ отрицать все сущее въ дѣйствительности, все дѣйствительно-сущее. Но и наоборотъ, отрицать существованіе матеріи, признать ее несущею (какъ признавалъ ее таковою Платонъ, считавшій сущимъ только идеи, т.-е. формы, понятія)—значитъ отрицать существованіе всѣхъ единичныхъ чувственныхъ вещей. Вотъ почему необходимо, по ученію Аристотеля, признавать сущимъ какъ форму, понятіе, или всеобщее, сверхчувственное, такъ и матерію, или единичное, чувственное, единичныя, чувственныя вещи; но при этомъ должно различать ихъ, а именно: признавать матерію сущимъ только въ возможности, а форму, понятіе—сущимъ въ дѣйствительности, слѣдовательно должно признавать ихъ двумя различными принципами.

Если такова матерія, то отсюда слѣдовало бы заключить, что она не есть просто нѣчто отрицательное, что она не отличается отъ формы только недостаткомъ, т.-е. только тѣмъ, что она есть нѣчто еще несущее въ дѣйствительности; напротивъ, она должна быть и нѣчто положительное, т.-е. она должна доставлять формѣ нѣчто *свое собственное*. Тѣмъ болѣе мы уполномочены вывесть такое заключеніе, что Аристотель признаетъ, какъ мы видѣли, только единичное существо за нѣчто субстанціальное въ полномъ смыслѣ слова. Если только единичное есть субстанція, а форма, какъ мы только-что сказали, есть—по Аристотелю—всегда нѣчто всеобщее, и если поэтому основаніе единичнаго существованія лежитъ въ матеріи, то трудно не вывесть отсюда заключенія, что въ матеріи же лежитъ и основаніе субстанціальнаго существованія; что не чистая форма, а, напротивъ, только сложенное изъ формы и матеріи есть субстанція. Мало того, такъ какъ субстанцію Аристотель опредѣляетъ какъ подкладку, а между тѣмъ говоритъ, что подкладка всякаго бытія есть матерія, то, казалось бы,

матерія даже и одна, сама по себѣ, могла бы имѣть притязаніе на признаніе ея первоначальною субстанціею всѣхъ вещей.

Но этого Аристотель никакъ не можетъ допустить. Только формѣ приписываетъ онъ полную и первоначальную дѣйствительность; напротивъ, матерія, какъ таковая, есть только возможность того, чего дѣйствительность есть форма. Поэтому не только матерія не можетъ быть чѣмъ-либо субстанціальнымъ, но и изъ ея соединенія съ формою не можетъ произойти никакого существа, которое было бы выше чистой формы. Аристотель прямо отождествляетъ форму съ субстанціею; онъ утверждаетъ, что при всемъ первоначальномъ и самосущемъ мыслимая въ понятіи сущность не отличается отъ самой вещи, которой она принадлежитъ (напримѣръ, понятіе души не отличается отъ души,—иначе, говоритъ Аристотель, понятіе не имѣло бы тубытія, и вещи не были бы познаваемы); слѣдовательно въ сущности, мыслимой въ понятіи, лежитъ субстанція вещи. Абсолютно дѣйствительнымъ признаетъ онъ абсолютно-нематеріальную (чистую) форму, чистый умъ.

Итакъ здѣсь мы встрѣчаемъ у Аристотеля такое самопротиворѣчіе, которое угрожаетъ поколебать всѣ основанія его философской системы. Это отчасти замѣтилъ и самъ Аристотель. Въ своей метафизикѣ онъ ставитъ вопросъ: „въ чемъ собственно слѣдуетъ искать субстанціи: въ формѣ, въ матеріи, или въ томъ единомъ цѣломъ, которое сложено изъ обѣихъ?“ Но его отвѣтъ на этотъ вопросъ неудовлетворителенъ: онъ допускаетъ, что матерія собственно не можетъ быть названа субстанціею (что субстанція не можетъ состоять въ матеріи); но, съ другой стороны, онъ не рѣшается *вовсе* отказать матеріи въ этомъ названіи, ибо вѣдь матерія есть подкладка всего сущаго, есть пребывающее въ измѣненіи. Поэтому Аристотель, чтобы выпутаться изъ самопротиворѣчія, прибѣгаетъ къ такому средству: онъ утверждаетъ, что матерія хотя и есть субстанція, но другимъ образомъ, нежели форма: форма есть субстанція въ дѣйствительности, а матерія—только въ возможности. Но такое рѣшеніе не можетъ удовлетворить насъ, ибо мы спрашиваемъ далѣе: что же мы можемъ представить себѣ подъ субстанціею, которая *только* въ возможности, *только* потенціальна и вовсе не имѣетъ еще дѣйствительности? На этотъ вопросъ Аристотель не далъ отвѣта.

Далѣе, если форма есть собственно субстанція вещей, есть дѣйствительное въ самомъ высшемъ смыслѣ, и если форма, какъ таковая, противополагается не только матеріи, но и сложенному изъ формы и матеріи, то спрашивается: какъ же это возможно, если форма, какъ таковая, есть всегда всеобщее; если въ единичномъ существѣ, наоборотъ, всегда есть матерія; если, напротивъ, субстанція первоначально есть единичная субстанція? Этой возможности нисколько не объяснилъ Аристотель, слѣдовательно и не отвѣтилъ на этотъ вопросъ.

Затѣмъ спрашивается: какимъ образомъ форма можетъ быть сущностью и субстанціею не только такого существа, какъ божество, которое безтѣлесно, но и такихъ существъ, понятіе которыхъ требуетъ опредѣленнаго соединенія формы съ матеріею и, какъ безкачественная и неопредѣленная матерія, можетъ произвесть индивидуальную опредѣленность единичныхъ существъ, о которыхъ самъ же Аристотель говоритъ, что они не суть только различные слѣпки одного и того же штемпеля, а что они различаются опредѣленными качествами? И на этотъ вопросъ Аристотель не далъ отвѣта.

Наконецъ, какимъ образомъ возникновеніе и прехожденіе могутъ принадлежать *только* вещамъ, сложеннымъ изъ формы и матеріи, а не принадлежатъ ни самой формѣ, ни самой матеріи? Если матерія, какъ таковая, не возникаема, то какъ можемъ мы представить себѣ формы ставшаго неставшими, послѣ того, какъ Аристотель говоритъ, что формы не суть ни самосущія (отдѣльно существующія) идеи, ни соединены первоначально съ матеріей? И этого не разъясняетъ Аристотель.

Во всемъ сказанномъ обнаруживается то же самое, что̀ мы замѣтили уже при разсматриваніи понятія субстанціи, — что въ Аристотелевой „Метафизикѣ“ сопоставлены разнородныя воззрѣнія, которыя Аристотелю не посчастливилось соединить такъ, чтобы между ними не было противорѣчія. Съ одной стороны, Аристотель держится Сократо-Платонова основоположенія, что истинная сущность вещей лежитъ только въ томъ, что̀ мыслимо въ ихъ понятіи,—а это всегда есть всеобщее. Съ другой стороны, Аристотель признаетъ однакоже, что это всеобщее не

существуетъ внѣ единичныхъ вещей, а потому признаетъ его субстанціальнымъ. Но какимъ образомъ оба эти воззрѣнія могутъ быть вѣрными; какимъ образомъ они могутъ быть сопоставлены вмѣстѣ—этого не можетъ сказать и Аристотель. Вотъ отсюда-то и возникаютъ помянутыя противорѣчія: то форму, то единичную вещь, составленную изъ формы и матеріи, признаетъ Аристотель дѣйствительными. Далѣе, матеріи приписываетъ онъ такія дѣйствія, которыя никакъ нельзя приписать сущему только въ возможности; затѣмъ матерія признается имъ неопредѣленнымъ всеобщимъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и основаніемъ индивидуальной опредѣленности, и проч. Поэтому нечего удивляться тому, что Аристотелево ученіе о матеріи и формѣ, о единичномъ и всеобщемъ подверглось многоразличнѣйшимъ толкованіямъ и привело къ противоположнѣйшимъ воззрѣніямъ уже греческихъ перипатетиковъ, а затѣмъ, въ гораздо большей степени, средневѣковыхъ философовъ. Тѣмъ не менѣе Аристотелево ученіе о формѣ и матеріи, какъ двухъ различныхъ, но не противоположныхъ принципахъ, крайне важно для всей его философской системы. Въ различеніи и соединеніи матеріи и формы, возможнаго и дѣйствительнаго Аристотель находитъ главнѣйшее средство къ разрѣшенію даже тѣхъ непреодолимыхъ, казалось, трудностей, которыя представлялись прежнимъ философамъ. Такъ посредствомъ различенія и соединенія матеріи и формы Аристотель объясняетъ, почему единое, единственное можетъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ и множественнымъ (ибо форма, какъ всеобщее, есть единое, единственное во множествѣ единичныхъ вещей); далѣе, почему ближайшій родъ и видовая разность составляютъ *одно* понятіе (ибо ближайшій родъ есть всеобщее, слѣдовательно форма единичной вещи, а видовая разность, матерія, есть единичное въ ней); почему многія единичныя существа образуютъ *одинъ* и тотъ же видъ или родъ (ибо видъ или родъ есть то всеобщее, та форма, то понятіе, въ составъ котораго входятъ всѣ единичныя существа одного и того же вида или рода); наконецъ, почему душа и тѣло образуютъ одно существо (ибо душа есть форма тѣла, какъ ея матеріи). Посредствомъ того же различенія и соединенія Аристотель объясняетъ и тò, чтò напрасно старались объяснить всѣ прежніе философы, — возможность становленія сущаго. Въ самомъ дѣлѣ, если матерія и форма относятся одна къ другой, какъ возможное и дѣйствительное, то обѣ онѣ находятся въ существенной связи между собой: въ понятіи возможнаго лежитъ необходимость, чтобы оно *стало* дѣйствительнымъ, а въ понятіи дѣйствительнаго лежитъ необходимость, чтобы оно стало дѣйствительностью возможнаго. Какъ все, что *станетъ* дѣйствительнымъ, должно быть прежде возможнымъ, такъ и наоборотъ, можно требовать, чтобы возможное *стало* когда-нибудь дѣйствительнымъ. Вѣдь матерія, относительно своей способности, возможности стать дѣйствительнымъ, есть то же самое существо, дѣйствительность котораго есть форма; слѣдовательно сама матерія указываетъ на необходимость формы; сама матерія, такъ сказать, просится стать формою, нуждается въ формѣ; въ самой матеріи содержится, по мнѣнію Аристотеля, естественная тоска по формѣ, или стремленіе, движеніе къ формѣ, не въ смыслѣ, конечно, сознательной дѣятельности, но въ смыслѣ присущаго и дѣйствующаго въ матеріи безсознательнаго влеченія, стремленія, т.-е. инстинкта вообще. Матерія какъ бы возбуждается формою развиться въ дѣйствительность, или форма движетъ матерію (такъ тѣло — это матеріальное въ живомъ существѣ—приводится въ движеніе душою, какъ его формою). Съ другой стороны, форма есть тò, чтò доводитъ матерію до ея совершенства, чтò возводитъ возможное въ матеріи въ дѣйствительность; или форма есть причина, сила, движущая матерію. Какъ такую движущую причину, силу, Аристотель называетъ форму *энергіею* (ἐνέργεια) или *энтелехіею* (ἐντελέχια) матеріи. Эти два выраженія Аристотель употребляетъ обыкновенно безразлично, какъ синонимы, и хотя иногда различаетъ ихъ, но и въ такомъ случаѣ это различіе не установлено у него столь твердымъ и яснымъ образомъ, чтобы эти слова можно было признать у него различными научными терминами. Впрочемъ этимологически ихъ можно различить такъ: *энергія* есть форма, осуществляющая въ дѣйствительности вообще возможное, а *энтелехія* есть форма, осуществляющая въ дѣйствительности возможное, матерію такъ, что при этомъ оно уже вполнѣ достигаетъ своей цѣли, возводится на степень законченнаго, дѣйствительнаго, совершеннаго. Напримѣръ, соединеніе людей въ государство,

есть энтелехія человѣка, какъ животнаго, по природѣ своей, политическаго, государственнаго; между тѣмъ какъ соединеніе людей въ семейство, родъ или племя есть вообще энергія.

в. О движеніи и перводвижущей причинѣ. Движеніе опредѣляется Аристотелемъ такъ: оно есть энтелехія того, что̀ есть сущее въ возможности, т.-е. движеніе есть такая дѣятельность, посредствомъ которой то̀, что̀ было прежде только возможнымъ, способнымъ, получаетъ дѣйствительное бытіе; или, есть опредѣленіе матеріи формою; есть переходъ отъ возможности къ дѣйствительности; есть развитіе возможнаго въ дѣйствительное; но *только переходъ*, только развитіе возможнаго въ дѣйствительное, только преслѣдованіе цѣли, стремленіе къ ней, а не самая дѣйствительность, достигшая своей цѣли, не законченное движеніе. Такъ напримѣръ, пріятное ощущеніе, удовольствіе—по Аристотелю—не есть движеніе (какъ говорили киренаики), ибо оно не есть только преслѣдованіе какой-либо цѣли; напротивъ, оно есть дѣйствительность, уже достигшая своей цѣли, есть законченное движеніе (ибо въ удовольствіи и поставляли киренаики верховную цѣль всей дѣятельности человѣка).

Подъ такое понятіе движенія *вообще* подходитъ уже всякое становленіе (какъ возникновеніе, прехожденіе и измѣненіе); такъ что всякое движеніе матеріи къ формѣ, всякое развитіе возможнаго въ дѣйствительное, есть становленіе. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что все течетъ, становится; что все развивается, имѣетъ жизнь, живетъ. Но при этомъ Аристотель признаетъ только относительное, а не абсолютное, т.-е. не безостановочное становленіе всего, какое призналъ Гераклитъ; Аристотель не допускаетъ: 1) становленія матеріи самой по себѣ, т.-е. не допускаетъ, чтобы матерія вообще, или чистая, первая матерія когда-либо возникла, и чтобы она когда-либо могла уничтожиться: матерія вообще есть нѣчто пребывающее, вѣчное, какъ подкладка всѣхъ единичныхъ существъ; поэтому-то матерія и есть одинъ изъ верховныхъ принциповъ всего; 2) Аристотель не допускаетъ также и становленія формы самой по себѣ, т.-е. не допускаетъ, чтобы форма вообще, или первая, чистая форма когда-либо возникла, и чтобы она могла когда-либо уничтожиться; напротивъ, форма вообще есть нѣчто пребывающее, вѣчное; поэтому-то форма и есть *другой* верховный принципъ всего. Слѣдовательно, если Аристотель говоритъ, что все становится, или что все движется, все развивается, то онъ говоритъ это только относительно единичныхъ существъ и ихъ совокупности; только они возникаютъ и преходятъ, переходя изъ одной опредѣленной формы такой-то опредѣленной матеріи въ другую, какъ изъ извѣстнаго возможнаго въ извѣстное дѣйствительное. Въ этомъ смыслѣ всякое движеніе, становленіе, развитіе есть нѣчто среднее между сущимъ въ возможности, или потенціальнымъ бытіемъ, и сущимъ въ дѣйствительности, или актуальнымъ бытіемъ; есть возможность, стремящаяся къ дѣйствительности, и есть дѣйствительность, которая, такъ сказать, еще не совершенно отстала отъ возможности, т.-е. есть несовершенная, незаконченная дѣйствительность.

Если такимъ образомъ движеніе *вообще* есть только переходъ возможнаго въ дѣйствительность, а еще не самая дѣйствительность, то и всякое опредѣленное движеніе есть только переходъ изъ одного состоянія въ противоположное состояніе; переходъ отъ того, чѣмъ существо перестаетъ быть, въ то, чѣмъ оно будетъ; такъ что гдѣ нѣтъ противоположности, тамъ нѣтъ и движенія, становленія. Итакъ всякимъ движеніемъ необходимо предполагается нѣчто двоякое: 1) потенціальное бытіе, или сущее въ возможности, которое движется, слѣдовательно нѣчто движимое, и 2) актуальное бытіе, сущее въ дѣятельности, или движущее; словомъ—матерія и форма. Въ самомъ дѣлѣ потенціальное бытіе не можетъ произвести никакого движенія, ибо въ немъ нѣтъ движущей силы, энтелехіи, энергіи; но и наоборотъ—одно актуальное бытіе не можетъ произвести никакого движенія, ибо въ немъ нѣтъ ничего движимаго. Слѣдовательно движеніе должно понимать такъ, что оно есть дѣйствіе актуальнаго бытія, сущаго, или формы, какъ движущаго —на потенціальное бытіе, сущее, или на матерію, какъ на движимое. Даже въ самоподвижныхъ живыхъ существахъ всегда должны быть оба эти различные элементы движенія: движущее и движимое или подвижное; именно въ самоподвижныхъ живыхъ существахъ душа есть одинъ элементъ движенія—движущее, а тѣло—другой: движимое, подвижное. Слѣдовательно, какъ невозможно движеніе единичныхъ существъ и всей при-

роды безъ движимаго, подвижнаго, безъ потенціальнаго бытія, безъ матеріи, такъ точно невозможно ихъ движеніе безъ движущаго, безъ формы, безъ актуальнаго бытія, и притомъ движущее, т.-е. форма, должно предшествовать движенію, какъ движущая причина. Наоборотъ, гдѣ только встрѣчается дѣйствительное съ возможнымъ, движущее съ подвижнымъ, форма съ матеріею, тамъ непремѣнно возникаетъ соотвѣтствующее имъ движеніе, развѣ бы тому помѣшало какое-либо внѣшнее препятствіе (напримѣръ, если морозъ поразитъ сѣмя и не дастъ ему развиться въ растеніе). А такъ какъ то, въ чемъ коренится движеніе, есть матерія, а то, чѣмъ оно производится, есть форма, то въ этомъ смыслѣ можно сказать, что движеніе есть дѣятельность, общая матеріи и формѣ, подвижному и движущему. Но хотя такимъ образомъ всякому опредѣленному движенію предполагается подвижное и движущее; однакоже движеніе вообще можетъ быть объяснено не иначе, какъ предположеніемъ перводвижущаго, которое само не движется уже ничѣмъ другимъ; безъ такого же предположенія мы должны были бы допустить безграничный рядъ движущихъ причинъ. Такой безграничный рядъ причинъ движенія всего никогда не привелъ бы насъ къ объясненію всего движенія, ибо безъ признанія одной первопричины движенія не можетъ быть объяснено дѣйствіе никакой причины движенія; и слѣдовательно движеніе всего было бы вовсе невозможно и немыслимо безъ его первопричины. Но такая первопричина движенія или перводвижущая причина не можетъ быть движущею и вмѣстѣ съ тѣмъ движимою, подвижною; итакъ остается признать бытіе одного перводвижущаго существа, какъ перводвижущей причины или силы, которая сама уже неподвижна.

Къ этому заключенію Аристотель приходитъ слѣдующимъ образомъ: всякое движеніе должно исходить отъ движущаго; движущее можетъ быть только дѣйствительно-сущее, а не просто возможно-сущее; наконецъ движеніе не имѣетъ ни начала, ни конца; оно вѣчно, ибо все вѣчно движется, становится; по этимъ-то причинамъ необходимо предположить движенію такое дѣйствительно-сущее, которое такъ же вѣчно, какъ и самое движеніе, и которое, какъ предположеніе всякаго движенія, само должно быть неподвижно; — еслибы оно было подвижно,

то опять нужно было бы предположить нѣчто его движущее; еслибы и это движущее было подвижно, то нужно было бы опять предположить нѣчто движущее его, и т. д. до безконечности. При такомъ объясненіи движенія Аристотель различаетъ относительно его слѣдующее: 1) тò, что̀ только подвижно, но что̀ ни себя и вообще ничего не движетъ: это — матерія сама по себѣ, или первоматерія, чистая матерія; 2) тò, что̀ движетъ все, но само неподвижно: это — перводвижущая, вовсе нематеріальная сила, или форма сама по себѣ, или чистая форма, божество; и 3) тò, что̀ и подвижно, т.-е. движется перводвижущею силою и вмѣстѣ само движетъ присущею ему движущею силою: это—форма опредѣленной матеріи, именно единичныхъ чувственныхъ, тѣлесныхъ существъ, совокупность которыхъ называется природою: слѣдовательно, это— природа. Но чистая матерія не существуетъ въ дѣйствительности, а есть только подкладка всѣхъ движимыхъ единичныхъ тѣлесныхъ, чувственныхъ вещей, или всей природы. Затѣмъ остаются, какъ существующія въ дѣйствительности существа: 1) перводвижущая сила, первопричина всякаго движенія, сама неподвижная, какъ первая абсолютная, чистая, абсолютно-безтѣлесная форма, какъ форма внѣприродная, надміровая, сверхчувственная, самоцѣльная, какъ конечная, верховная цѣль всего міра, какъ единое вѣчное первосущество, верховное существо, верховная субстанція, вся дѣятельность которой есть вѣчное и непрерывное мышленіе о самомъ себѣ, какъ единственномъ предметѣ своего мышленія; въ нераздѣльности мышленія и его предмета и состоитъ абсолютное верховное добро, блаженство этого существа, какъ самоцѣльнаго и какъ конечной верховной цѣли всего движенія, или движенія всего въ природѣ. Эту абстрактно-активную дѣятельность, это активно-самоопредѣленное, вѣчное и непрерывное мышленіе такого существа Аристотель называетъ умомъ (νοῦς), въ смыслѣ верховнаго или божественнаго ума.

Этотъ чистый, самъ по себѣ объективно-существующій, самосущій умъ придается человѣку извнѣ, при самомъ зародышѣ его тѣлесной и душевной жизни, и такимъ образомъ является въ немъ, какъ активно-субъективный умъ, какъ самая высшая часть человѣческой души, какъ божественное въ ней.

Другое дѣйствительно-сущее, это — природа, или совокупность единичныхъ чувственныхъ, тѣлесныхъ существъ, субстанція которыхъ есть ихъ опредѣленная форма, какъ сила, движущая ихъ опредѣленную матерію, и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ опредѣленная цѣль ихъ опредѣленнаго движенія.

Изъ нихъ первое дѣйствительно-сущее, т.-е. все движущее, но неподвижное, какъ первая причина всякаго движенія, какъ первая форма, первая субстанція, верховное добро, верховная цѣль всего, сверхчувственное, надміровое, или внѣприродное единичное существо, словомъ — Аристотелево божество, есть верховный принципъ всего, къ которому, какъ къ своему окончательному результату, пришла такимъ образомъ Аристотелева „Первая философія“ или его „Метафизика“; второе, т.-е. движимое этимъ неподвижнымъ существомъ, этою чистою формою, этимъ божествомъ, но имѣющее и само въ себѣ опредѣленныя причины движенія, именно опредѣленныя формы, есть природа, которая составляетъ уже предметъ физики, почему Аристотель и называетъ ее *Второю философіею* (δεύτερα φιλοσοφία), т.-е. философіею природы, натурфилософіею. Такъ чрезъ посредство верховнаго принципа всего мы переходимъ отъ Аристотелевой Метафизики къ его Физикѣ.

3. Физика.

Предметъ физики есть движимое, подвижное, природа. Подъ природою Аристотель разумѣетъ совокупность подвижныхъ единичныхъ тѣлесныхъ, чувственныхъ существъ, или такъ-называемыхъ физическихъ тѣлъ. Къ природѣ—а слѣдовательно и къ физикѣ—не относятся: 1) математическія величины, ни даже математическія тѣла, ибо хотя и онѣ суть также единичныя тѣлесныя, чувственныя существа, но отличаются отъ физическихъ тѣлъ тѣмъ, что онѣ неподвижны, т.-е. не имѣютъ въ самихъ себѣ движущей силы, а слѣдовательно и цѣли. Поэтому-то съ ними имѣетъ дѣло не физика, а математика; 2) произведенія человѣческаго труда, искусства,—ибо хотя они и суть подвижныя, тѣлесныя, чувственныя существа, какъ и физическія тѣла, будучи произведеніемъ человѣка, какъ движущей причины, но они не заключаютъ *внутри себя* причины движенія, какъ заключаютъ ее въ себѣ всѣ физическія тѣла, а эта причина лежитъ въ тѣлѣ, въ человѣкѣ. Итакъ единственный предметъ физики въ Аристотелевомъ смыслѣ—это физическія тѣла, т.-е. единичныя чувственныя существа, подвижныя относительно перводвижущей причины и вмѣстѣ съ тѣмъ самодвижущіяся, т.-е. заключающія въ себѣ движущую причину, цѣль. А такъ какъ совокупность такихъ физическихъ тѣлъ есть природа, то, слѣдовательно, единственный предметъ физики есть природа. Отсюда выходитъ, что первое основное понятіе Аристотелевой физики есть понятіе о движеніи; именно изъ предыдущаго слѣдуетъ, что сущность физическихъ тѣлъ, а слѣдовательно и сущность всей ихъ совокупности, или природы, есть присущая имъ движущая причина, или форма, какъ причина и цѣль ихъ движенія. Что же касается ихъ матеріи, то она, по ученію Аристотеля, есть не болѣе, какъ необходимое условіе возможности опредѣленнаго внѣшняго существованія, бытія единичнаго физическаго тѣла и всей природы; ибо хотя безъ матеріи ничто не можетъ обойтись; хотя безъ нея ничто не могло бы быть тѣмъ, что̀ оно есть, однакоже матерія все-таки не есть сущность физическаго тѣла и всей природы, а слѣдовательно не есть ихъ субстанція. Сущность природы или всѣхъ физическихъ тѣлъ, которою они отличаются отъ всего прочаго, состоитъ именно въ томъ, что они самоподвижны вслѣдствіе присущей имъ цѣлесообразно движущей силы, а это и есть форма. Итакъ самое первое основное понятіе въ Аристотелевой физикѣ есть натурфилософское понятіе о движеніи или—что̀ все равно—о становленіи, развитіи всей природы, въ которой все движется, все становится, все развивается.

Въ самомъ дѣлѣ, самая важная заслуга Аристотелевой физики, какъ его философіи природы, натурфилософіи состоитъ именно въ томъ, что во главѣ ея онъ первый сознательно поставилъ понятіе движенія, становленія, развитія всего въ природѣ, въ смыслѣ качественнаго измѣненія опредѣленной матеріи опредѣленною формою, какъ силою, движущею цѣлесообразно; хотя это движеніе и предполагаетъ необходимо матерію, безъ которой оно не могло бы происходить, и которая есть въ этомъ смыслѣ природная необходимость, но при этомъ движеніи ма-

терія подчиняется цѣлесообразной дѣятельности, формѣ. Словомъ, принципъ Аристотеля тотъ, что все движется, становится, развивается въ природѣ такъ, что всякое движеніе, становленіе, развитіе имѣетъ свою движущую причину и свою цѣль. Цѣлью опредѣляется мѣра и направленіе этого движенія, слѣдовательно ею регулируется движеніе, становленіе, развитіе всего въ природѣ. Слѣдовательно Аристотель не довольствуется ни механико-динамическимъ, ни механико-физическимъ объясненіями явленій природы, какъ довольствовались имъ его предшественники, но возвышаетъ надъ такими объясненіями телеологическое объясненіе, т.-е. объясняетъ все движеніе въ природѣ цѣлями. Въ этомъ смыслѣ говоритъ Аристотель: „Богъ и природа ничего не дѣлаютъ безъ цѣли; природа всегда стремится къ тому совершенству, какое только дозволяется обстоятельствами".

Поэтому ничто въ природѣ не лишне, ничто не напрасно, ничто въ произведеніяхъ природы не случайно, а все имѣетъ свою цѣль; въ этой-то цѣлесообразности всего въ природѣ и состоитъ красота произведеній природы и та прелесть, которую для изслѣдователя природы (для натуралиста) представляетъ даже самое, повидимому, маловажное произведеніе природы. Субстанція природы есть форма; но форма всякаго существа въ природѣ соотвѣтствуетъ той дѣятельности, для которой это существо произведено природою. Всякое движеніе, становленіе имѣетъ свою опредѣленную цѣль. Конечная (послѣдняя) точка всякаго движенія, становленія (напр. плодъ, приносимый растеніемъ) есть вмѣстѣ съ тѣмъ и конечная цѣль этого движенія, становленія вещи, всей ея дѣятельности, какъ ея предназначенія. Доказательство такой цѣлесообразности всего въ природѣ находитъ Аристотель во внѣшнемъ опытѣ, а именно онъ доказываетъ ее тѣмъ, что природа представляетъ собою порядокъ и такую связь всѣхъ существъ, вслѣдствіе которой природа есть единое стройное цѣлое, и тѣмъ, что съ правильнымъ постоянствомъ всегда въ природѣ достигаются извѣстныя цѣли извѣстными средствами; ибо что̀ всегда, постоянно или обыкновенно происходитъ, совершается, то̀ не можетъ быть приписано случаю, а должно быть относимо къ цѣлесообразной дѣятельности.

Итакъ, первое основное понятіе Аристотелевой физики, какъ

основное условіе всего природнаго бытія, т.-е. бытія всего въ природѣ и всей природы, есть натурфилософское понятіе движенія не вообще, но соединеннаго съ его цѣлесообразностью, или понятіе цѣлесообразнаго движенія природы. Но это цѣлесообразное движеніе, становленіе, развитіе всего въ природѣ, какъ активное дѣйствіе формы на матерію, не господствуетъ въ ней неограниченно, не есть безграничное, а, напротивъ, ограничивается слѣпою, безсознательною природною необходимостью и случайностью, которыя коренятся въ матеріи; ибо рядомъ съ цѣлесообразнымъ активнымъ дѣйствіемъ формы на матерію находятся въ природѣ необходимое и случайное, пассивное относительно формы дѣйствіе самой матеріи, подъ которымъ Аристотель разумѣетъ всякое дѣйствіе, совершающееся въ природѣ не ради какой-либо цѣли. Хотя природа и дѣйствуетъ *вообще* по цѣлямъ, но при осуществленіи, выполненіи своихъ цѣлей въ дѣйствительности, она производитъ рядомъ съ цѣлесообразнымъ много такого, что̀ обусловливается просто природною необходимостью, именно потому, что матерія, по своей натурѣ, природѣ, сущности, всегда ставитъ препятствія дѣйствію на нее формы, ограничиваетъ ее, въ чемъ и состоитъ пассивное дѣйствіе матеріи въ природѣ. Этимъ объясняетъ Аристотель всѣ неправильныя, ненормальныя явленія въ природѣ, напримѣръ уродства всякаго рода, какъ отклоненія отъ нормальнаго, цѣлесообразнаго движенія, становленія, развитія.

Вообще на всѣ ненормальныя явленія въ природѣ смотритъ Аристотель какъ на пріостановку природы на пути къ законченной дѣятельности своей, къ цѣлесообразному движенію, становленію, развитію, какъ на нѣчто, въ этомъ смыслѣ, недодѣланное природою, не приведенное къ концу, какъ на неполное, несовершенное достиженіе ею той цѣли, которую первоначально она преслѣдовала,—и объясняетъ все это тѣмъ, что въ этихъ случаяхъ форма не вполнѣ осилила матерію, не вполнѣ ее себѣ подчинила, и слѣдовательно не вполнѣ выработала, развила ее. Онъ считаетъ такимъ уродствомъ, такою ненормальностью въ природѣ, когда тѣло не вполнѣ соотвѣтствуетъ душѣ; онъ смотритъ на женщину какъ на недоконченнаго, такъ сказать, неразвитаго, недодѣланнаго мужчину, и вообще на самку, какъ на недодѣланнаго самца. Всѣхъ жи-

вотныхъ, въ сравненіи съ человѣкомъ, признаетъ Аристотель также недоконченными попытками природы произвесть человѣка; всѣ растенія—въ сравненіи съ животными—недоконченными, неразвитыми животными, и проч. Въ этомъ же смыслѣ, приписывая всѣмъ вообще органическимъ существамъ душу, какъ жизнь ихъ, Аристотель говоритъ, что въ растеніяхъ она мало еще развита, въ животныхъ болѣе, и всего болѣе въ человѣкѣ. Даже въ неорганическихъ существахъ находитъ Аристотель жизнь, хотя и въ самой малой степени.

Такимъ образомъ вся природа въ ея цѣлости полна жизни, полна движенія, становленія, развитія; но это развитіе представляется въ ея существахъ постепеннымъ, начиная отъ самаго несовершеннаго произведенія природы и восходя къ самому совершенному, по мѣрѣ постепеннаго подчиненія матеріи формѣ; ибо все развитіе есть движеніе матеріи къ формѣ, такъ что хотя форма сама по себѣ и есть первое, какъ цѣлесообразно движущая причина, но относительно времени, въ продолженіе котораго совершается постепенное развитіе природы, она есть послѣднее; поэтому-то все несовершенное является въ природѣ прежде совершеннаго; неорганическое является по времени прежде органическаго; растенія—прежде животныхъ, животныя—прежде человѣка, этого совершеннѣйшаго земного существа.

Слѣдовательно душою, какъ жизнью, отличаются органическія тѣла отъ неорганическихъ, какъ неживыхъ, бездушныхъ. А именно: всякая жизнь состоитъ въ силѣ самодвиженія, въ способности существа само собою, присущею ему движущею, дѣйствующею причиною, формою, произвесть въ себѣ измѣненіе (движеніе, становленіе), хотя бы это самодвиженіе ограничивалось только ростомъ, какъ оно ограничивается именно въ растеніяхъ; вотъ почему и растенія причисляетъ Аристотель также къ живымъ существамъ, какъ животныхъ и какъ человѣка. Но мы знаемъ уже, что всякимъ движеніемъ предполагается движущее и подвижное, форма и матерія; слѣдовательно, когда существо двигаетъ (измѣняетъ) само себя, то оба эти условія оно должно содержать, заключать въ себѣ самомъ. Слѣдовательно всякое живое, одушевленное, органическое существо есть необходимо сложное существо, сложенное изъ

движущаго и подвижнаго, изъ формы и матеріи. Матеріальное, подвижное въ немъ есть его тѣло; слѣдовательно форма въ немъ, изъ которой исходитъ движеніе, должно быть отличное отъ тѣла существо,—это и есть душа въ живомъ существѣ. Итакъ душа въ живомъ существѣ есть форма его тѣла, какъ его матеріи. Эта душа есть вмѣстѣ съ тѣмъ и конечная цѣль живого существа, ибо вообще форма не отличается ни отъ движущей, ни отъ конечной причины, или цѣли. Форму, какъ содержащую въ себѣ дѣятельность, цѣлесообразное движеніе, называетъ Аристотель вообще *энтелехіею*; а потому онъ и опредѣляетъ душу какъ энтелехію. и притомъ *первую* энтелехію, такъ сказать, перводвижущую силу въ живомъ природномъ существѣ, т.-е. имѣющемъ способность жить, или въ органическомъ существѣ, ибо части тѣла этого существа устроены для извѣстной цѣли, какъ его формы, и служатъ органами, орудіями извѣстной дѣятельности, устремленной къ этой цѣли. Но замѣчу, что это названіе души *энтелехіею* Аристотель употребляетъ преимущественно для той самой высшей части человѣческой души, которая есть часть только души человѣческой, въ отличіе отъ растительной и животной души, а именно—для активнаго ума.

Вообще душа есть форма своего тѣла, какъ матеріи; поэтому соотношеніе между душою и тѣломъ въ живомъ одушевленномъ существѣ вообще—то же самое, какъ между формою и матеріею вообще, а именно: душа есть сила, дѣйствующая въ тѣлѣ, а тѣло есть природное орудіе души.

Поэтому душа различна въ различныхъ родахъ живыхъ органическихъ существъ, т.-е. въ растеніяхъ, животныхъ и въ человѣкѣ, и притомъ такъ, что это различіе есть постепенное развитіе души отъ наименѣе совершенной къ наиболѣе совершенной, т.-е. различнымъ живымъ существамъ не только присвоены одни и тѣ же душевныя дѣйствія въ различной степени совершенства, но присвоены также и различныя части полной, вполнѣ развитой души или жизни. Такъ жизнь растеній ограничивается питаніемъ и размноженіемъ своего рода, такъ что въ нихъ дѣйствуетъ только питающаяся и родоразмножающая душа, какъ низшая растительная часть такой души. Въ животныхъ къ этой раститель-

ной душѣ присоединяется еще чувствованіе, ощущеніе, такъ что душа животныхъ состоитъ изъ двухъ уже частей: изъ растительной или питательной и родоразмножающей души, и изъ собственно животной, ощущающей,—такъ что ощущеніемъ отличаются всѣ вообще животныя отъ растеній. Ощущеніе, чувствованіе вообще есть продуктъ осязанія въ обширномъ смыслѣ, но съ нимъ соединяются также ощущенія, чувствованія пріятнаго и непріятнаго, удовольствія и страданія, а ими обусловливаются природныя влеченія или чувственныя пожеланія, именно прежде всего—пожеланіе жизни, или потребность въ ней, вслѣдствіе непріятнаго ощущенія, чувствованія, производимаго голодомъ; ибо пожеланіе есть не что иное, какъ стремленіе къ пріятному ощущенію, къ удовольствію. У нѣкоторыхъ животныхъ съ ощущеніемъ, чувствованіемъ соединяется еще и способность передвиженія въ пространствѣ съ мѣста на мѣсто. Наконецъ, въ человѣкѣ къ растительной и животной душѣ присоединяется еще третья и высшая часть полной души—это умъ (νοῦς).

Только изъ этихъ трехъ различныхъ частей, какъ различныхъ дѣятелей, силъ, и состоитъ полная душа, именно душа человѣческая. Самыя же эти части находятся между собою въ томъ соотношеніи, что высшая часть не можетъ быть безъ низшихъ, а, напротивъ, низшая можетъ быть безъ высшихъ, и что поэтому жизнь всѣхъ живыхъ существъ представляетъ собою такой прогрессивный рядъ ступеней своего развитія, въ которомъ каждая слѣдующая ступень содержитъ въ себѣ предыдущія. Этому прогрессивному, постепенному развитію душевной жизни всѣхъ живыхъ существъ соотвѣтствуетъ непрерывный прогрессъ органической природы вообще, начиная отъ несовершенныхъ и восходя къ совершеннѣйшимъ произведеніямъ природы. „Природа (говоритъ Аристотель) переходитъ отъ безжизненнаго къ живому съ такою непрерывною постепенностью, что нельзя провести рѣзкой границы между безжизненнымъ и живымъ, и затѣмъ между различными живыми существами, каковы растенія, животныя и человѣкъ". По мнѣнію Аристотеля, чрезъ всѣ области (царства) органической природы проходитъ внутренняя связь, какъ единая жизнь, постепенно развивающаяся все къ бо̀льшему и бо̀льшему совершенству. А

такъ какъ вся органическая природа есть царство цѣлесообразной дѣятельности, то эта природа, и какъ единое цѣлое, есть та цѣль, которой должна служить, какъ средство, вся остальная, т.-е. неорганическая природа. Такимъ образомъ здѣсь извращается порядокъ бытія: что̀ во времени по своему происхожденію есть позднѣйшее (именно органическая природа), то̀ по своей сущности, именно по своему достоинству и есть первѣйшее.

Самое первое по своему достоинству, какъ высшая ступень постепеннаго, прогрессивнаго развитія органической природы, есть человѣкъ относительно и его тѣла, и его души; онъ есть самое совершенное изъ всѣхъ живыхъ, одушевленныхъ существъ, а слѣдовательно и изъ всѣхъ *вообще* существъ природы; а такъ какъ вообще все менѣе совершенное имѣетъ своею цѣлью болѣе совершенное, то всѣ прочія существа природы назначены служить человѣку, т.-е. быть средствами для его цѣлей.

Но, собственно говоря, мѣсто, гдѣ коренится, гнѣздится въ человѣкѣ его совершенство, это—его душа, такъ что его тѣлесныя преимущества предъ прочими живыми существами принадлежатъ ему только потому, что его тѣло должно служить орудіемъ его душѣ, превосходящей душу прочихъ живыхъ существъ. Между тѣмъ какъ прочія живыя существа ограничиваются низшими дѣйствіями своей души,— каковы питаніе, размноженіе, чувствованіе или ощущеніе и передвиженіе съ мѣста на мѣсто,— человѣкъ возвышается надъ всѣми ими еще особенною дѣятельностью своей души, именно дѣятельностью своего ума— мышленіемъ (τὸ διανοητικόν).

Но и въ умѣ человѣческомъ, въ смыслѣ мыслящей души, Аристотель различаетъ двоякую дѣятельность: 1) низшую, пассивную — это дѣятельность пассивнаго ума (νοῦς παθητικός), и 2) высшую, активную,—это дѣятельность активнаго ума (νοῦς ποιητικός). Первое нѣмецкіе философы называютъ обыкновенно Verstand, а второе—Vernunft. Предметъ пассивнаго ума, его пассивной дѣятельности, его пассивнаго мышленія, есть чувственное и множественное, дѣйствующее на него такъ, что вызываемые въ немъ ощущеніями, чувствованіями образы и представленія о чувственномъ и множественномъ онъ превращаетъ въ мысли; поэтому этотъ умъ и есть пассивный.

Предметъ же активнаго ума есть сверхчувственное, именно причины или принципы всего и, наконецъ, единый верховный принципъ, первая чистая форма, первая субстанція, божество. Активный умъ есть существо простое, т.-е. безтѣлесное, ибо оно не подвержено никакому дѣйствію на него другого существа. Такъ какъ активный умъ занимается чистою формою, то и самъ этотъ умъ не связанъ необходимо съ тѣломъ, съ матеріею, относительно своего внѣшняго существованія, какъ связаны необходимо прочія части души, слѣдовательно онъ отдѣлимъ отъ тѣла, можетъ существовать отъ него отдѣльно; поэтому онъ есть также чистая форма, какъ и божество, но только не первая форма, не первоначальная, а производная; потому онъ такъ же безсмертенъ, какъ міровой умъ, божество, но тѣмъ различіемъ, что активный умъ человѣческій возникаетъ, ибо онъ производный, а умъ міровой, божество, не возникаетъ, ибо онъ первоначальный. У него нѣтъ никакого тѣлеснаго органа, какъ есть у прочихъ частей души свои тѣлесные органы; онъ не происходитъ, какъ прочія части души, посредствомъ рожденія; его не касается прехожденіе тѣла, плоти. Поэтому все его внѣшнее бытіе состоитъ въ самой мыслительной дѣятельности, какъ и вся дѣятельность божества, но съ тѣмъ различіемъ, что предметъ мышленія активнаго человѣческаго ума есть божество, какъ верховный принципъ всего, а предметъ мышленія божественнаго ума есть само божество.

Это-то божество, эта чистая мысль и есть живой дѣятельный принципъ всей жизни въ природѣ или природы, оживляющій, одушевляющій въ ней матерію, все матеріальное, переводящій все возможное къ дѣйствительному бытію, возводящій всю природу къ всецѣлому единству, къ единому, чистому, верховному существу, какъ верховной цѣли движенія всего, вся дѣятельность котораго есть чистое самомышленіе или чистое самосознаніе. Но затѣмъ этотъ активный человѣческій умъ существенно даже не отличается отъ божественнаго ума, ибо этотъ божественный умъ и входитъ въ человѣка вмѣстѣ съ зародышемъ его тѣлесной, плотской и душевной жизни, отчего и является въ человѣкѣ активный умъ, такъ что только активный умъ есть божественное въ человѣкѣ и слѣдовательно не

преходящее въ немъ, между тѣмъ какъ пассивный умъ человѣческій преходитъ вмѣстѣ съ тѣломъ и участвуетъ во всѣхъ его пассивныхъ состояніяхъ (страданіяхъ).

Переходомъ отъ физики къ этикѣ служитъ ученіе Аристотеля о различіи двоякой дѣятельности активнаго ума, одна изъ которыхъ называется теоретическою, а другая практическою.

Предметъ его теоретической дѣятельности есть сущее само по себѣ, субстанціальное, и въ особенности божество, чистая мысль, какъ мышленіе о мышленіи. Умъ, разсматриваемый со стороны этой его теоретической дѣятельности, можетъ быть названъ теоретическимъ.

Предметъ практической дѣятельности ума есть все, что̀ можетъ быть опредѣляемо волею, т.-е. вся свободная, этически-практическая дѣятельность человѣка. Умъ, разсматриваемый со стороны этой его практической дѣятельности, можетъ быть названъ практическимъ умомъ.

Оставивъ въ сторонѣ ближайшее разсматриваніе теоретической дѣятельности ума, какъ ненужное для нашей цѣли, остановимся на практической его дѣятельности, или на практическомъ умѣ относительно такой его дѣятельности. Опредѣляя ближайшимъ образомъ практическую дѣятельность ума, или дѣятельность практическаго ума, Аристотель говоритъ, что этотъ умъ установляетъ принципы для человѣческой практически-этической дѣятельности (principia agendi), т.-е. дѣятельности, опредѣляемой человѣческою волею, поставляетъ цѣли для нея и изыскиваетъ средства къ ихъ достиженію.

Поэтому въ ближайшей связи съ практическимъ умомъ находится воля. Однакоже ее отличаетъ Аристотель отъ практическаго ума. Воля есть возможность хотѣнія или пожеланія.

Пожеланіе вообще есть стремленіе къ пріятному ощущенію, къ удовольствію, какъ къ чему-то доброму, благому, въ противоположность отвращенію отъ непріятнаго ощущенія, какъ отъ страданія, какъ отъ чего-то дурного, злого, такъ что основа, причина всякаго пожеланія заключается въ практически-добромъ, благомъ, какъ цѣли его, т.-е. въ томъ, чѣмъ обладаніе или необладаніе зависитъ отъ собственной свободной практической дѣятельности человѣка; представленіе этого добра, блага приводитъ въ движеніе пожелательную часть, силу души,

эта часть души, въ свою очередь, приводитъ въ движеніе органы живого органическаго существа вообще, слѣдовательно и человѣка. Но пожеланіе вообще принимаетъ различный характеръ, смотря по тому, возбуждается ли оно разумными представленіями о добрѣ, или же нѣтъ.

А именно пожеланіе вообще находится къ практическому уму въ двоякомъ отношеніи: или оно подчиняется, повинуется ему—и чрезъ это повиновеніе, подчиненіе, становится разумнымъ, въ чемъ состоитъ его существенное назначеніе, ибо уму, какъ высшей части силы, души, должна подчиняться пожелательная часть силы, души, какъ низшая; или, напротивъ, пожеланіе противится практическому уму, его вліяніямъ, и нерѣдко пересиливаетъ его, ибо по своей природѣ, само по себѣ взятое, оно неразумно. Вотъ между этими двумя отношеніями пожеланія къ практическому уму и стоитъ человѣкъ со своею волею, какъ съ способностью самоопредѣленія въ практической дѣятельности, въ поступкахъ; ибо человѣкъ имѣетъ возможность, способность или подчинить свои пожеланія вліяніямъ, принципамъ практическаго ума, или же противиться имъ. Такимъ образомъ, Аристотель былъ твердо убѣжденъ, что самъ человѣкъ есть виновникъ своихъ дѣяній, поступковъ; что въ его волѣ, въ его власти быть хорошимъ или дурнымъ человѣкомъ; доказательствомъ такой свободы человѣческой воли служитъ—по Аристотелю—общепризнаніе всѣми людьми свободы доброй и порочной дѣятельности человѣка и нравственное вмѣненіе въ вину человѣку его поступковъ; возможность такого вмѣненія предполагается и законами, и общественнымъ мнѣніемъ: законами,—ибо вслѣдствіе такого вмѣненія они награждаютъ за добрыя, праведныя и справедливыя дѣянія и наказываютъ за дурныя, неправедныя и несправедливыя; общественнымъ мнѣніемъ,—ибо оно одобряетъ первое и порицаетъ послѣднее.

Дѣянія, поступки, исходящіе изъ свободной воли или свободнаго самоопредѣленія человѣка, или его практическая дѣятельность, есть уже предметъ Аристотелевой „Этики“.

Такъ мы переходимъ отъ Аристотелевой „Физики“ къ его „Этикѣ“.

4. Этика.

Предметомъ первыхъ двухъ философій, метафизики и физики было познаніе сущаго, неподвижнаго — въ метафизикѣ, и подвижнаго или движимаго—въ физикѣ. Предметъ же этики есть этосъ — нравственность или нравственная дѣятельность человѣка. Основою или пособіемъ для этой дѣятельности служитъ знаніе сущаго, составляющаго предметъ метафизики и физики; поэтому этика основывается въ этомъ отношеніи на метафизикѣ и физикѣ. Вотъ причина, почему при изложеніи Аристотелевой философіи вообще, метафизика и физика должны были предшествовать этикѣ.

До насъ дошли три различныхъ сочиненія по этикѣ, приписываемыя Аристотелю: 1) *Никомахова Этика* (ἠθικὰ Νικομάχεια) въ десяти книгахъ, изданная сыномъ Аристотеля, Никомахомъ, написанная несомнѣнно самимъ Аристотелемъ, такъ что это и есть подлинное сочиненіе Аристотеля по этикѣ; 2) *Эвдемова Этика* (ἠθικα Εὐδήμια) въ семи или восьми книгахъ, изданная, по всей вѣроятности, ученикомъ Аристотеля, Эвдемомъ Родосскимъ, который отчасти переработалъ Никомахову Этику относительно формы, отчасти пополнилъ ее относительно содержанія; 3) *Большая Этика* (ἠθικά μεγάλα), въ двухъ книгахъ, неизвѣстно кѣмъ написанная; это есть не болѣе какъ позднѣйшее извлеченіе преимущественно изъ Эвдемовой Этики, такъ что на самомъ дѣлѣ ее слѣдовало бы назвать не Большою, а Малою Этикою.

Признавая только Никомахову Этику за подлинное сочиненіе Аристотеля, я представлю обозрѣніе собственно ея только содержанія, а если изъ Эвдемовой и Большой Этикъ и буду что-либо приводить, то развѣ только особенно достойное замѣчанія.

Никомахова Этика дошла до насъ въ цѣлости. Издавна ее раздѣляли на десять книгъ, а каждую книгу на извѣстное число главъ. Но такое дѣленіе—болѣе количественное, нежели качественное, т.-е. имѣющее особенно въ виду, чтобы одна книга была не больше другой. Обращая же здѣсь вниманіе преимущественно на различное содержаніе всѣхъ этихъ книгъ, мы можемъ свести ихъ къ слѣдующимъ четыремъ раздѣламъ:

Раздѣлъ первый: о добрѣ, благѣ (книга 1-ая).

Раздѣлъ второй: о добродѣтели (отъ 2-ой до 7-ой книги).

Раздѣлъ третій: о дружбѣ (книга 8-ая и 9-ая).

Раздѣлъ четвертый, — дополнительный и заключительный (книга (10-ая).

Раздѣлъ первый: *разъясненіе понятій добра, блага вообще и верховнаго добра, блага въ особенности.* — „Всякое искусство (говоритъ Аристотель въ своей Этикѣ), всякое научное изслѣдованіе, изысканіе, всякое дѣяніе и всякое предпріятіе стремятся, кажется, къ какому-либо добру, благу (τὸ ἀγαθὸν), какъ къ своей цѣли. Поэтому древніе опредѣляли, что добро, благо есть то̀, къ чему все стремится“.

Слово τὸ ἀγαθὸν у грековъ, какъ слово bonum у римлянъ, имѣетъ значеніе не только нравственнаго, но и физическаго добра, т.-е. удовольствія, и всего того, что̀ доставляетъ удовольствіе, а потому-то этика древнихъ занималась тѣмъ и другимъ добромъ. Вслѣдствіе такого двоякаго значенія, слова „добро“, „благо“ не были различаемы, и не были противополагаемы нравственный долгъ и удовольствіе, какъ мотивы дѣяній; такъ продолжалось до Канта, который впервые противоположилъ ихъ и тѣмъ противоположилъ нравственное добро, имѣющее своимъ мотивомъ нравственный долгъ, какъ безусловное велѣніе (категорическій императивъ) практическаго ума, и физическое добро, имѣющее своимъ мотивомъ удовольствіе, какъ условное велѣніе благоразумія.

„Но такъ какъ есть многоразличныя дѣянія (продолжаетъ Аристотель), искусства и науки, то поэтому есть и многоразличныя цѣли. Здоровье, напримѣръ, есть цѣль врачебнаго искусства, корабль — цѣль кораблестроительнаго искусства, побѣда — цѣль стратегическаго (военнаго) искусства, богатство — цѣль экономическаго (хозяйственнаго) искусства“.

„Вотъ насколько одни искусства (или науки, или дѣянія) подчинены другимъ, высшимъ, ими руководящимъ, входя въ ихъ составъ, настолько цѣли послѣднихъ превосходнѣе (вожделѣннѣе) первыхъ (подчинены имъ); ибо только для достиженія цѣлей послѣднихъ и преслѣдуются цѣли первыхъ: напримѣръ, сѣдельное искусство съ его цѣлями подчинено искусству верховой ѣзды съ его цѣлями, а это искусство, вмѣстѣ со многими другими, съ ихъ цѣлями подчинено стратегическому (военному искусству) съ его цѣлями (какъ высшему, входя въ его составъ)“.

„Если есть такая цѣль цѣятельности, которая вожделѣнна сама по себѣ и ради которой вожделѣнно все прочее, и если не все желается только ради другого (а это такъ, потому что въ противномъ случаѣ желаніе простиралось бы въ безконечность, слѣдовательно оно было бы пустымъ и неосуществимымъ), то такая цѣль есть, конечно, добро, благо верховное, самое лучшее (τὸ ἄριστον)“.

„Познаніе такой цѣли имѣетъ, конечно, важное значеніе для жизни; ибо если мы знаемъ ее, то мы находимся въ положеніи стрѣлковъ, имѣющихъ предъ собою опредѣленную цѣль, т.-е. мы будемъ знать, къ чему должны стремиться въ жизни, какъ къ верховной цѣли всей нашей дѣятельности (мы лучше можемъ выполнить задачу всей нашей жизни)“.

„Если это такъ, то мы должны постараться обозначить эту верховную, конечную цѣль, по крайней мѣрѣ главными чертами, и вмѣстѣ съ тѣмъ мы должны показать, до какой науки или дѣятельности она относится (какая наука должна ею заниматься)“.

„Очевидно, эта цѣль (какъ самая высшая, верховная) должна относиться до самой же высшей науки, наиболѣе господствующей надъ прочими науками. Такова именно политика, въ обширномъ смыслѣ этого слова; эта наука опредѣляетъ, какія еще науки нужны въ государствахъ, кто долженъ ихъ изучить и насколько. Мы видимъ также, что наиболѣе почитаемыя (практическія) науки, искусства, каковы стратегія (военное искусство), экономика (наука хозяйства) и риторика (искусство краснорѣчія) подчинены политикѣ. Если такимъ образомъ прочія практическія науки, искусства суть служебныя относительно политики, и если политика, сверхъ того, еще повелѣваетъ, что̀ мы должны дѣлать и чего не должны дѣлать въ государствѣ, то отсюда слѣдуетъ, что цѣль политики должна первенствовать надъ цѣлями всѣхъ прочихъ наукъ (быть конечною ихъ цѣлью) и, слѣдовательно, быть верховнымъ человѣческимъ благомъ, добромъ. Ибо хотя верховное благо, добро и для еди-

ничнаго человѣка есть то же самое, что̀ и для государства, однакоже добро, благо государства выше добра, блага единичнаго человѣка относительно его достиженія и сохраненія. Конечно, уже добро, благо и единичнаго человѣка любезно, достойно любви; но гораздо прекраснѣе и божественнѣе добро, благо народа и государства".

„Это верховное добро, благо государства и имѣетъ въ виду настоящее мое изслѣдованіе (т.-е. изложенное въ сочиненіи подъ заглавіемъ *Этика*). А потому это изслѣдованіе мое относится до политики (въ обширномъ смыслѣ); что касается образа изложенія этого предмета, то достаточно, если предметъ будетъ представленъ съ тою ясностью, какую допускаетъ его природа, натура, сущность; ибо не всѣ понятія способны къ тому, чтобы быть представлеными съ равною точностью".

„Въ самомъ дѣлѣ понятія прекраснаго (т.-е. нравственно-добраго) и праведнаго и справедливаго, составляющія предметъ политики, суть такія, о которыхъ столько различныхъ мнѣній и сомнѣній, что образовалось убѣжденіе, будто эти понятія основаны скорѣе на данныхъ положительныхъ законахъ, нежели на природѣ вещей (т.-е. сомнѣвались, есть ли нравственно-доброе и праведное и справедливое таковое по природѣ, или же по установленію). Такъ точно и понятія о благахъ колеблются (существуютъ различныя мнѣнія о томъ, что̀ слѣдуетъ назвать благомъ), тѣмъ болѣе, что многіе терпятъ вредъ отъ такъ-называемыхъ благъ: напримѣръ, уже многіе погибли отъ своего богатства или отъ своего мужества (храбрости). Поэтому (въ политикѣ) надобно довольствоваться и тѣмъ, если изложеніе этого понятія и тому подобныхъ понятій представляетъ истину крупно и въ очеркѣ (довольствуясь общими отвѣтами на эти и тому подобные вопросы) и если выводы (изъ принциповъ) будутъ здѣсь дѣлаемы такъ, какъ дѣлаются они тамъ, гдѣ обращаютъ вниманіе только на то̀, что̀ бываетъ въ большинствѣ случаевъ (что̀ обыкновенно бываетъ) и что̀ оттуда слѣдуетъ. Такимъ же образомъ надобно смотрѣть и на все единичное въ моемъ изложеніи, ибо истинно-образованный человѣкъ требуетъ для всего единичнаго точности лишь настолько, насколько это допускается природою, натурою самого предмета, и было бы столь же ошибочно (смѣшно) принимать отъ математика (какъ доказательства) только вѣроятное, равно какъ и требовать отъ оратора строгихъ доказательствъ".

Продолжая говорить о политикѣ въ обширномъ смыслѣ, т.-е. объ этикѣ въ смыслѣ науки о нравственности вообще, Аристотель останавливается на томъ, какихъ учениковъ этика для себя предполагаетъ. „Всякій судитъ вѣрно только о томъ, что̀ онъ знаетъ; только въ этомъ онъ хорошій судья. Потому человѣкъ, знающій только что-либо единичное, будетъ только о немъ хорошо и судить, а знающій все — будетъ хорошо судить обо всемъ. Слѣдовательно юноша не есть пригодный ученикъ для политики, потому что онъ еще неопытенъ въ житейскихъ дѣлахъ, между тѣмъ какъ этика предполагаетъ именно знаніе ихъ, такъ какъ о нихъ-то именно и трактуетъ она. Юноша склоненъ увлекаться еще своими страстями, и поэтому напрасно и безполезно для него изучать этику, которая имѣетъ своею цѣлью не знаніе, а самую дѣятельность. Впрочемъ все равно, юнъ ли кто по лѣтамъ или же по характеру (незрѣлъ), ибо недостатокъ состоитъ здѣсь не въ годахъ, а въ томъ, что онъ, человѣкъ, живетъ, подчиняясь своимъ страстямъ, ими опредѣляя свою дѣятельность. Для *такихъ* людей знаніе этики безполезно такъ же, какъ и для тѣхъ людей, которые не могутъ господствовать надъ самими собой. Напротивъ, весьма полезна эта наука для тѣхъ людей, которые опредѣляютъ свои пожеланія и дѣянія разумомъ" (именно *правымъ* разумомъ, который впослѣдствіи и опредѣляется Аристотелемъ).

„Если всякое познаніе (искусство, наука) и всякое хотѣніе (дѣяніе и предпріятіе) стремятся къ какому-либо добру, благу, какъ ихъ цѣли, то къ какому (спрашивается) добру, благу (какъ къ своей цѣли) стремится политика въ обширномъ смыслѣ или этика; какое есть верховное благо, добро въ области человѣческой дѣятельности".

„Всѣ почти сходятся въ названіи этого верховнаго блага, добра: такъ и большинство людей называютъ его *счастіемъ* (εὐδαιμονία), отождествляя его съ хорошею жизнью и съ хорошею дѣятельностью" (такъ что быть счастливымъ и хорошо жить и дѣйствовать, поступать, —все это въ сущности одно и то же).

„Но что̀ такое счастіе (въ чемъ именно состоитъ оно по своей сущности)? — относительно этого вопроса мнѣнія расходятся, и большинство людей называетъ счастіемъ не то, что̀ называютъ мудрые люди“.

„Такъ для многихъ счастіе есть нѣчто видимое, осязательное, напримѣръ чувственное удовольствіе, наслажденіе, или богатство, или почести; для другихъ — счастіе состоитъ въ чемъ-либо иномъ; даже для одного и того же человѣка счастіе не всегда состоитъ въ одномъ и томъ же; напримѣръ во время болѣзни счастіе — это здоровье, а въ бѣдности — это богатство. Нѣкоторые же (философы) думали, что, кромѣ этихъ и другихъ, многихъ, различныхъ благъ, есть еще благо, добро само по себѣ (абсолютное), которое есть причина благости всѣхъ прочихъ благъ“ (причина, почему и насколько они суть блага).

„Повѣрять, подвергать критическому разбору *всѣ* эти и подобныя мнѣнія — безполезно. Достаточно ограничиться тѣми, которыя наиболѣе распространены или которыя представляются въ какомъ-либо отношеніи основательными“.

„Люди грубые, необразованные, изъ которыхъ и составляется большинство людей, полагаютъ счастіе соотвѣтственно направленію, образу своей жизни, и въ этомъ смыслѣ не безъ основанія — въ пріятныхъ чувственныхъ ощущеніяхъ, въ удовольствіяхъ, наслажденіяхъ, и поэтому любятъ жизнь, преданную такимъ удовольствіямъ, наслажденіямъ“.

„Вообще есть (въ этомъ отношеніи) три главныхъ различныхъ направленія образа жизни:

„1) жизнь только-что нами упомянутая, т.-е. чувственная;

„2) жизнь политика, политическая (вообще практическая, дѣятельная);

„и 3) жизнь философа, теоретическая (созерцательная, спекулятивная)“.

„Предпочитая чувственную жизнь, подобную жизни скота (вообще неразумныхъ животныхъ), большинство людей проявляютъ въ этомъ свой рабскій характеръ (рабски подчиняясь въ своей жизни чувственности, утрачивая свою свободу, независимость, состоящую, наоборотъ, въ подчиненіи чувственности разуму). Этотъ образъ жизни оправдывается развѣ только тѣмъ, что даже многіе изъ властителей государствъ избираютъ его для себя, предаваясь такимъ же страстямъ, какъ и Сарданапалъ“ (послѣдній царь ассирійскій, котораго обыкновенно представляла древность типомъ царя, постоянно предающагося однимъ только чувственнымъ наслажденіямъ; но новѣйшая историческая критика отрицаетъ самое существованіе *такого* Сарданапала).

„Люди образованные и дѣятельные отдаютъ предпочтеніе чести, почестямъ (воздаваемымъ имъ ихъ согражданами, соединеннымъ обыкновенно съ занятіемъ высшихъ правительственныхъ должностей); эти почести и являются обыкновенно цѣлью политическаго образа жизни. Но почести зависятъ болѣе отъ людей, которые ихъ воздаютъ, нежели отъ того человѣка, кому онѣ воздаются (между тѣмъ какъ намъ слѣдуетъ предположить, признать, что верховное добро, благо, должно быть чѣмъ-то своимъ для обладающаго имъ и неудобоотъемлемымъ отъ него). Къ тому же люди ищутъ почестей только съ тѣмъ, чтобы утвердиться въ мысли, что сами они люди хорошіе, добрые, добродѣтельные. Они придаютъ цѣну чествованію только когда чествуютъ ихъ люди умные и знающіе ихъ, и притомъ именно за добродѣтель“ (за совершенство, за способность выполнить свое предназначеніе, призваніе, цѣль своего бытія).

„Поэтому собственно добродѣтель признаютъ они лучшимъ, высшимъ добромъ, благомъ, чѣмъ почести. Отсюда очевидно, что можно признать конечною цѣлью политическаго образа жизни именно добродѣтель. Однакоже и добродѣтели еще недостаточно, чтобы быть ей такою конечною цѣлью: она недостаточна, если обладающій ею человѣкъ будетъ, такъ сказать, спать всю свою жизнь, т.-е. проведетъ ее въ бездѣятельности, или если добродѣтельнаго постигнутъ въ жизни тяжкія злополучія, потому что такого человѣка никто же не назоветъ счастливымъ, кромѣ развѣ того, кто захочетъ упорно стоять на своемъ мнѣніи“.

„Что касается третьяго направленія образа жизни, жизни теоретической (созерцательной), то ее изслѣдую я впослѣдствіи“. (И въ самомъ дѣлѣ, о ней говоритъ Аристотель въ послѣдней (10-й) книгѣ.)

„Напротивъ (въ противоположность тремъ упомянутымъ

образамъ жизни), жизнь, устремленная къ пріобрѣтенію (денегъ, богатства) имѣетъ въ себѣ нѣчто насильственное, и при томъ богатство очевидно не можетъ быть искомымъ верховнымъ добромъ, благомъ, потому что оно есть только нѣчто полезное, а слѣдовательно только средство для другой цѣли (а не самоцѣльно). Скорѣе можно бы признать самоцѣльными (и слѣдовательно верховными благами) почести, добродѣтель, мудрость, потому что ихъ любятъ, желаютъ люди ради ихъ самихъ. Однакоже и это сомнительно, хотя много было приведено основаній въ пользу такого мнѣнія. Итакъ не стану долѣе на этомъ останавливаться".

„Полезнѣе разсмотрѣть всеобщее (благо, добро вообще или идею блага, добра) и изслѣдовать, что̀ подъ этимъ разумѣется, хотя такое изслѣдованіе для меня тяжко (щекотливо), потому что идеи введены моими друзьями" (Платономъ и Сократомъ, т.-е. Сократомъ въ видѣ понятій какъ всеобщаго, мыслимаго умомъ, а Платономъ въ видѣ самосущихъ идей, которымъ только причастны единичныя существа).

„1) Тѣ, кто ввели ученіе объ идеяхъ, никогда не допускали идеи для тѣхъ предметовъ, въ которыхъ можно признать соотношеніе между ними, какъ между предыдущимъ и послѣдующимъ. Но слово: *благо*, *добро*—имѣетъ значеніе и предъидущаго, и послѣдующаго; ибо слово „благо", „добро" употребляется и для сущностей, субстанцій (для существеннаго въ предметѣ), и для качествъ, и для соотношеній предметовъ, а въ порядкѣ природы сущность, т.-е. что̀ существуетъ само по себѣ, существуетъ прежде всякаго качества, какъ вытекающаго уже изъ сущности предмета, и прежде всякаго отношенія, которое есть не что иное, какъ присоединяющееся къ существенному, случайное, слѣдовательно какъ послѣдующее, такъ что не можетъ быть идеи, которая была бы общею всему этому". (А между тѣмъ Платонъ признавалъ идею добра верховною идеею, въ которой заключаются будто бы всѣ прочія идеи.)

„2) Добро или благо не одно и то же, а различно въ различныхъ категоріяхъ (основопонятіяхъ), какъ ихъ сказуемое (такъ что оно употребляется въ различныхъ значеніяхъ, смотря потому, къ какой категоріи оно прилагается); ибо оно высказывается и въ категоріи сущаго, субстанціи (напримѣръ, говорятъ, что богъ благъ, или разумъ благъ), и въ категоріи качества (напр., что добродѣтель есть благо), и въ категоріи количества (напр., что мѣра есть благое), и въ категоріи отношенія (напр., что полезное есть благое), и въ категоріи времени (напр., что благопріятный моментъ есть благо), и въ категоріи мѣста (напр., что удобное жилище есть благо). Слѣдовательно благо не можетъ быть единымъ и общимъ (не можетъ выражать чего-либо такого, что̀ было бы едино и всеобще (какъ идея)". (Словомъ, по ученію Аристотеля, выставленныя имъ 10 категорій (основопонятій), какъ таковыя, не могутъ быть подчинены никакому высшему, для всѣхъ ихъ общему основопонятію).

„3) Еслибы благо, благое было единымъ, однимъ и тѣмъ же для всего, единою, всеобщею идеею, то тогда была бы и одна наука для всѣхъ благъ. Напротивъ, нужны различныя науки даже для тѣхъ благъ, которыя принадлежатъ къ одной и той же категоріи. Такъ о благопріятномъ (какъ благомъ) моментѣ въ войнѣ говоритъ военное искусство (стратегія), о благопріятномъ (благомъ) моментѣ въ болѣзни—врачебное искусство, а также оно же говоритъ и о надлежащей (благой) мѣрѣ въ пищѣ; а о надлежащей (благой) мѣрѣ въ напряженіи тѣлесныхъ силъ—гимнастика".

„4) Трудно опредѣлить, что̀ они оба (Платонъ и Сократъ) хотятъ собственно выразить, когда говорятъ о чемъ-либо самомъ по себѣ, абсолютно, или объ идеѣ; напримѣръ, когда говорятъ о человѣкѣ самомъ по себѣ, абсолютно, или объ идеѣ человѣка, ибо и въ словахъ: „человѣкъ самъ по себѣ", какъ и въ словахъ: „человѣкъ просто", содержится одно и то же понятіе—понятіе о человѣкѣ, такъ что человѣкъ самъ по себѣ и человѣкъ просто не различаются какъ человѣки, какъ люди. То же самое слѣдуетъ сказать и о благѣ или благомъ самомъ по себѣ, безъ идеи блага, и о благѣ, благомъ просто".

„5) Вѣчное существованіе, приписываемое благу, добру самому по себѣ, абсолютному, или какъ идеѣ, ничего не прибавляетъ къ понятію добра, блага, подобно тому, какъ бѣлое, которое просуществовало бы многія столѣтія, не стало бы чрезъ это болѣе бѣлымъ, бѣлѣе того бѣлаго, которое просуществовало всего только одинъ день".

„6) Платоново ученіе объ идеяхъ не признаетъ, чтобы всѣ блага подходили подъ идею блага; напротивъ, различаетъ блага, къ которымъ стремятся люди ради нихъ самихъ: слѣдовательно блага сами по себѣ,—напримѣръ, знаніе, мудрость, добродѣтель и блага, которыя суть средства, нужныя для того, чтобы произвесть тѣ блага, или сохранить, или же защитить ихъ отъ всего имъ противоположнаго. Вотъ только перваго рода блага, т.-е. блага сами по себѣ, Платонъ подводитъ подъ одно и то же понятіе, или относитъ къ одной и той же идеѣ, а не втораго рода блага. Но если мы отнесемъ къ перваго рода благамъ блага, къ которымъ стремятся люди какъ къ благамъ самимъ по себѣ, т.-е изолированно, въ отдѣльности одинъ отъ другихъ, какъ напримѣръ разумность, способность зрѣнія, нѣкоторыя почести и удовольствія или пріятныя ощущенія, то мы получимъ различныя понятія о благахъ, какъ таковыхъ, ибо идея есть нѣчто отдѣльное отъ всего существующаго, или есть сущее само по себѣ, тогда какъ именно люди ищутъ блага, хотятъ его произвесть, его осуществить и имъ владѣть, его себѣ усвоить (слѣдовательно стремятся не къ *самосущему* благу, а къ благу реальному, дѣйствительному), такъ что эти понятія не связываются однимъ понятіемъ, понятіемъ о благѣ вообще, какъ идеею блага. Поэтому не понимать ли намъ подъ благомъ самимъ по себѣ только саму идею блага? Но въ такомъ случаѣ благо само по себѣ будетъ чѣмъ-то такимъ, что̀ не можетъ произвесть и чѣмъ не можетъ владѣть человѣкъ (будетъ чѣмъ-то неосуществимымъ).

„Наконецъ 7) можно было бы подумать, что все-таки лучше было бы для насъ познать идею блага, дабы найти въ ней пособіе для всѣхъ тѣхъ благъ, которыя принадлежатъ къ сферѣ практическаго осуществленія. Можно было бы сказать, что въ такомъ случаѣ мы нашли бы въ идеѣ блага такой образецъ, обладая которымъ, мы лучше познали бы и все то, что̀ *для насъ* есть благо, и съ помощью такого познанія мы могли бы легче усвоить себѣ эти блага. Но не только не употребляютъ такого пособія для себя искусства и науки, хотя они и стремятся къ достиженію своихъ особенныхъ цѣлей, какъ особенныхъ благъ для людей, оставляя въ сторонѣ познаніе блага вообще самого по себѣ, или идеи блага, но и не видно, къ чему бы послужило, было полезно познаніе идеи блага ткачу, домостроителю, и проч., для его особеннаго искусства, или почему чрезъ это познаніе сдѣлался бы лучшимъ врачъ или полководецъ, и проч. Такъ, напр., врачъ не дѣлаетъ даже здоровья (этого особеннаго блага) предметомъ своего разсматриванія вообще съ этой (абсолютной) точки зрѣнія, а его вниманіе обращено на здоровье людей и даже, можно сказать, на здоровье такого-то опредѣленнаго (конкретнаго) человѣка, ибо его искусство имѣетъ въ виду вылечить такого-то индивида“.

Въ основѣ всѣхъ этихъ возраженій Аристотеля противъ Платоновой верховной идеи добра, блага лежитъ та мысль, что верховное добро, благо есть только мысленная форма, именно средство для цѣли, безъ всякаго реальнаго, дѣйствительнаго содержанія, и потому никогда не можетъ служить къ тому, чтобы имъ опредѣлять и мѣрить реальное, дѣйствительное. Такъ всякое средство, которымъ достигается его цѣль, есть добро, благо: напримѣръ, ножъ есть благо для того, чтобы рѣзать кушанье, и для того, чтобы зарѣзать человѣка. Если слово: верховное добро, благо—ограничить только *нравственнымъ* добромъ, то и въ такомъ случаѣ оно безполезно, ибо имъ не дается ничего такого, изъ чего можно было бы узнать, добронравственно или хорошо такое то дѣяніе, или дурно“.

По мнѣнію Аристотеля, счастіе есть конечная, послѣдняя цѣль всей человѣческой дѣятельности и жизни, къ которой стремятся люди ради нея самой, такъ что всѣ прочія цѣли человѣческихъ стремленій суть только средства для достиженія *этой* цѣли. Счастіе есть верховное благо, добро, какъ законченное, совершенное, къ которому ничего не можетъ быть прибавлено, чтобы оно было бо̀льшимъ благомъ; самое вожделѣнное, самодовлѣющее благо, добро, которое ни въ чемъ другомъ не нуждается, чтобы вполнѣ удовлетворить человѣка и какъ единичнаго, отдѣльнаго, и какъ члена семейства, и какъ члена государства, гражданина. Счастіе состоитъ въ продолжающейся всю жизнь дѣятельности человѣческой души, согласной съ разумомъ, покорной ему, или счастіе есть благо, добро, которое способенъ произвесть человѣкъ вообще, а не тотъ или другой человѣкъ, свѣдущій въ томъ или другомъ

искусствѣ—музыкантъ, башмачникъ, плотникъ—своею дѣятельностью, согласною съ своею собственно человѣческою природою, натурою, именно съ разумностью души своей, въ отличіе отъ природы, общей человѣку съ другими существами, или съ растеніями, которымъ свойственно только рости и питаться, и съ прочими животными, которымъ свойственны ощущенія, чувствительность.

Въ самомъ дѣлѣ, различая, какъ дѣлаютъ многіе, три рода благъ, внѣшнія (напр. богатство), душевныя (напр. добродѣтель) и тѣлесныя (напр. красота, сила), должно причислять счастіе къ душевнымъ благамъ, какъ давно уже дѣлали философы, ибо счастіе есть дѣло души человѣческой, произведеніе ея дѣятельности. Въ этомъ смыслѣ Аристотель согласенъ съ общимъ всѣмъ, тѣмъ опредѣленіемъ счастія, что оно состоитъ въ хорошей жизни и дѣятельности, такъ что счастливый человѣкъ хорошо живетъ и хорошо дѣйствуетъ, поступаетъ".

„Затѣмъ, въ наше (Аристотелево, какъ онъ самъ говоритъ) опредѣленіе счастія входитъ все, что̀ до сихъ поръ искали въ немъ философы, ибо одни признавали счастіемъ добродѣтель, другіе—разумность, дѣятельность, третьи—мудрость нѣкотораго рода; четвертые прибавляютъ еще ко всему этому или къ тому или другому и удовольствіе, по крайней мѣрѣ говорятъ, что для счастія необходимо и удовольствіе; наконецъ, иные прибавляютъ еще и внѣшнее благосостояніе. Все это, въ самомъ дѣлѣ; входитъ въ понятіе счастія. Такъ счастіе есть добродѣтель, т.-е. оно есть произведеніе добродѣтельной дѣятельности, требуя дѣятельности, а не есть просто готовое достояніе, которымъ можетъ обладать и бездѣятельный человѣкъ, напримѣръ спящій. Въ жизни только тѣ люди становятся причастны доброму и прекрасному, которые дѣйствуютъ, а не остаются бездѣятельными. Ихъ жизнь сама по себѣ соединена также и съ удовольствіемъ (такъ въ понятіе счастія входитъ и удовольствіе), ибо удовольстіе есть состояніе души, и всякому доставляетъ удовольствіе то̀, что̀ онъ любитъ, и, между прочимъ, добродѣтельное доставляетъ удовольствіе тому, кто любитъ добродѣтель, подобно тому какъ доставляетъ удовольствіе хорошая лошадь тому, кто любитъ лошадей. Но добродѣтельному не нужно удовольствія въ смыслѣ чего-либо прицѣпленнаго какъ бы

снаружи, ибо онъ находитъ удовольствіе внутри себя, самъ въ себѣ, въ своей добродѣтели, такъ что добродѣтельныя дѣянія пріятны сами по себѣ, а также хороши и прекрасны, и притомъ все это въ наивысшей степени. Слѣдовательно счастіе есть и самое лучшее, и самое прекрасное, и самое пріятное. Однакоже для счастія необходимы и внѣшнія блага, напр. бѣдняку, лишенному средствъ, невозможно или трудно произвесть прекрасное и доброе".

„Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что счастіе не есть даръ случая, а есть произведеніе человѣческой дѣятельности; ибо прежде опредѣлено было счастіе какъ извѣстная добродѣтельная дѣятельность души человѣческой, такъ что счастливыми не могутъ быть названы прочія животныя, кромѣ человѣка".

Наконецъ, о счастіи говоритъ Аристотель, что оно принадлежитъ къ числу предметовъ не просто только похвальныхъ, восхваляемыхъ, но почтенныхъ, достойныхъ почтенія, чествованія, какъ нѣчто божественное, свойственное богамъ, блаженство, ибо счастіе есть первое или начало, принципъ всей человѣческой дѣятельности, принципъ всѣхъ благъ, есть то̀, ради чего всѣ люди дѣлаютъ все прочее.

„Если счастіе есть (говоритъ Аристотель) соотвѣтствующая совершенной добродѣтели дѣятельность души (состоитъ въ дѣятельности души, управляемой добродѣтелью во всемъ ея совершенствѣ), то теперь слѣдуетъ намъ разсмотрѣть самую добродѣтель (что̀ она такое), ибо тогда легко можно будетъ получить намъ и лучшее, точнѣйшее понятіе о счастіи; также и потому, что всего болѣе добродѣтелью занимается (размышляя о ней) истинный политикъ, государственный человѣкъ (дѣйствительно искусный въ управленіи государствомъ), стараясь сдѣлать согражданъ своихъ добродѣтельными и повинующимися законамъ. Тому примѣръ представляютъ намъ законодатели критянъ и лакедемонянъ, а также и нѣкоторые другіе подобные имъ законодатели".

„Но, говоря здѣсь о добродѣтели, я имѣю въ виду только *человѣческую* добродѣтель, ибо мое изслѣдованіе добра, блага и счастія ограничивалось только человѣческимъ добромъ, благомъ и счастіемъ. Притомъ *человѣческою* добродѣтелью не признаю я добродѣтель тѣла (тѣлесное превосходство), а признаю только

добродѣтель души (душевное превосходство), ибо я опредѣлилъ и самое счастіе (человѣческое) какъ дѣятельность только души".

„Если все это такъ, то отсюда слѣдуетъ, что политикъ долженъ имѣть нѣкоторое познаніе о душѣ (человѣческой) и долженъ заняться ея изученіемъ, однакоже лишь настолько, насколько это нужно для познанія добра, блага и счастія и насколько того требуютъ задачи политики".

„Такъ, между прочимъ, слѣдуетъ знать политику, что душа человѣческая частью неразумна, а частью причастна разумному. Неразумная сторона души имѣетъ также различный составъ. Одна составная часть ея есть общая человѣку съ растеніями и съ прочими животными; это растительная часть. Добродѣтель душевной силы есть общая всѣмъ сказаннымъ существамъ и поэтому не можетъ быть признана особенною *человѣческою* добродѣтелью. Такъ эта часть или эта сила (душа) дѣйствуетъ преимущественно во время сна, между тѣмъ какъ добраго и дурного человѣка всего менѣе можно различить во время его сна, почему и говорится обыкновенно, что въ продолженіе почти „половины жизни (человѣческой) не различаются счастливые люди отъ несчастливыхъ". Это и не удивительно, ибо сонъ есть бездѣятельность души. Лишь насколько нѣкоторыя душевныя движенія распространяются и на время сна (бываютъ и во снѣ), сновидѣнія нравственно-добрыхъ людей бываютъ лучшія, нежели сновидѣнія прочихъ людей. Эта часть души по самой своей природѣ непричастна человѣческой добродѣтели (ничего не имѣетъ общаго съ нею)".

„Есть еще и другая составная часть неразумной стороны души человѣческой. Эта часть души такъ же неразумна, какъ и первая составная часть,—однакоже она находится въ нѣкоторомъ отношеніи къ разумной сторонѣ, или къ разуму. Такъ хвалятъ разумъ, какъ въ умѣренномъ, такъ и въ неумѣренномъ человѣкѣ (въ умѣренномъ, когда онъ господствуетъ надъ своими чувственными пожеланіями, а въ неумѣренномъ, когда онъ по крайней мѣрѣ нѣкоторое время противится имъ); ибо разумъ есть другая сторона души человѣка, разумная сама по себѣ, призывающая человѣка къ добру, благу, къ счастью".

„Но въ человѣкѣ, въ его душѣ есть также и нѣчто другое, что̀, по своей природѣ, противно разуму, и что̀ поэтому сопротивляется ему, а именно: подобно тому, какъ парализованные члены тѣла, когда ихъ хотятъ повернуть вправо, повертываются, напротивъ, влѣво, такъ бываетъ и съ душой, когда чувственныя пожеланія неумѣреннаго (человѣка) влекутъ его къ противоположному (тому, что̀ разумно), съ тѣмъ только различіемъ, что такое превратное движеніе въ тѣлѣ видимо, а въ душѣ оно невидимо. Такимъ образомъ слѣдуетъ признать и въ душѣ человѣческой рядомъ съ разумомъ или разумною стороною нѣчто такое, что̀ противится ему. Однакоже это нѣчто не совсѣмъ непричастно разуму, ибо въ умѣренномъ (человѣкѣ) оно повинуется разуму, а въ господствующемъ надъ собою и въ мужественномъ человѣкѣ оно можетъ быть еще послушнѣе разуму, ибо въ такихъ людяхъ все согласуется съ разумомъ".

„Итакъ (продолжаетъ Аристотель) неразумная сторона души является двойственною или составленною: 1) изъ животной и растительной частей, вовсе не имѣющихъ отношенія къ разуму; 2) изъ части, которая также неразумна сама по себѣ, именно изъ пожелательной части души, въ которой содержатся чувственныя пожеланія. Эта часть можетъ быть причастна разуму, насколько она его слушается и ему повинуется. Что эта неразумная часть души нѣсколько опредѣляется разумомъ, это доказывается увѣщаніями, а также похвалами и порицаніями (ибо человѣку дѣлаются увѣщанія, чтобы онъ подчинялъ свои пожеланія разуму, и за это хвалятъ его, а въ противномъ случаѣ—порицаютъ). Если объ этой части души можно сказать, что въ ней есть разумъ (а именно, когда она его слушается, ему повинуется), то и въ разумной сторонѣ души человѣческой можно различать двѣ составныя части: 1) ту часть, которая есть собственно сѣдалище разума, или которая разумна сама по себѣ, и 2) ту часть, которая способна быть разумною, въ смыслѣ послушной разуму, подобно тому, какъ дѣти слушаются отца, поучающаго ихъ уму-разуму".

„Также различаются и добродѣтели (т.-е. на основаніи сказаннаго различія между двумя составными частями разумной стороны души). Однѣ называются добродѣтелями *діаноэтическими* (умственными), а другія — добродѣтелями *этическими* (нравственными). Къ первымъ относится, напримѣръ, мудрость (какъ истинное знаніе), а къ послѣднимъ—щедрость, самообла-

даніе и проч. Когда говорятъ о нравственномъ характерѣ того или другого человѣка, то не говорятъ, напримѣръ, что онъ мудръ, а говорятъ, что онъ щедръ, умѣренъ и проч. Однакоже мудраго хвалятъ за его мудрость, называя ее добродѣтелью (въ смыслѣ превосходства)“.

Такъ переходитъ Аристотель къ ученію о добродѣтели, или, по нашему раздѣленію его Этики, ко второму раздѣлу.

Раздѣлъ второй: о добродѣтели.— „Діаноэтическая (умственная) добродѣтель (напримѣръ, мудрость) происходитъ и пріумножается (образуется и развивается) главнымъ образомъ изъ ученія (пріобрѣтается посредствомъ ученія). Поэтому она требуетъ эмпиріи (опыта, упражненія) и времени. Напротивъ, этическая, нравственная добродѣтель (напримѣръ, мужество, умѣренность) пріобрѣтается посредствомъ пріученія себя, привычки, ἔθος; отъ этого слова она и получила свое названіе, только съ легкою перемѣною буквы ε на η, такъ что слово ἔθος (привычка) превращается въ слово ἦθος (нравственность), а отсюда происходитъ ἠθικος (нравственный)“.

„Итакъ (т.-е. изъ того, какъ пріобрѣтается этическая добродѣтель) слѣдуетъ, что никакая этическая добродѣтель не дается намъ отъ природы, не прирождена человѣку, ибо ничто данное отъ природы не можетъ быть измѣнено привычкою. Такъ, напримѣръ, камень, который по природѣ своей стремится внизъ, не можетъ быть пріученъ стремиться вверхъ, еслибы даже мы старались пріучить его къ тому, безчисленное множество разъ бросая его вверхъ. Точно также огонь не можетъ быть пріученъ стремиться внизъ, и вообще ничто данное, существующее отъ природы, не можетъ быть пріучено къ тому, что̀ противно его природѣ (естеству)“.

„Итакъ въ насъ нѣтъ добродѣтелей ни отъ природы, ни противъ нея; въ насъ есть отъ природы только способность къ ихъ пріобрѣтенію, и лишь посредствомъ привычки мы можемъ вполнѣ развить ихъ въ себѣ. Далѣе, и къ тому, чѣмъ мы владѣемъ, мы сперва получаемъ возможность, а потомъ уже осуществляемъ (реализируемъ) это дѣятельностью (такъ что возможность предшествуетъ въ насъ дѣятельности). Это ясно видно изъ того, что не вслѣдствіе частаго смотрѣнія и слушанія (этой дѣятельности) мы пріобрѣтаемъ соотвѣтствующія чувства (какъ возможность), а наоборотъ, вслѣдствіе того, что у насъ есть отъ природы эти чувства (зрѣніе и слухъ), мы пользуемся ими на самомъ дѣлѣ, реализируя, осуществляя ихъ“.

„Напротивъ, пріобрѣтенію добродѣтелей предшествуетъ осуществляющая ихъ возможность, способность нашей дѣятельности къ нимъ; напримѣръ, мы становимся праведными и справедливыми не иначе, какъ дѣйствуя праведно и справедливо, и тѣмъ осуществляя нашу способность къ правдѣ и справедливости. То же самое происходитъ и въ другихъ искусствахъ; ибо не иначе, какъ самою дѣятельностью, научаемся мы тому, что̀ умѣемъ, знаемъ. Человѣкъ дѣлается домостроителемъ, строя дома̀, игрокомъ на цитрѣ—играя на ней. Точно также человѣкъ дѣлается праведнымъ и справедливымъ, поступая праведно и справедливо. умѣреннымъ—соблюдая умѣренность, мужественнымъ—ведя себя мужественно. Въ пользу этого же мнѣнія говоритъ и то̀, что̀ дѣлается въ государствахъ. Тамъ законодатели дѣлаютъ гражданъ добрыми гражданами, пріучая ихъ къ этому. Къ тому стремится, того хочетъ всякій законодатель,—а если онъ надлежаще не исполнитъ этого, то онъ дастъ промахъ (не попадетъ въ цѣль, ему предстоящую). Этимъ отличается хорошее государственное устройство отъ дурного (т.-е. тѣмъ, что хорошее государственное устройство имѣетъ своею цѣлью сдѣлать гражданъ добродѣтельными—и достигаетъ этой цѣли своей, а въ дурномъ—напротивъ, не достигаетъ этой цѣли). Притомъ всякая (этическая) добродѣтель, какъ и всякое искусство, происходитъ (образуется) изъ той же дѣятельности, вслѣдствіе которой и преходитъ (уничтожается). Такъ напр., игра на цитрѣ дѣлаетъ и хорошихъ, и дурныхъ игроковъ; то же самое слѣдуетъ сказать о домостроителѣ и о всѣхъ прочихъ (искусникахъ). Отъ хорошей постройки домовъ образуются хорошіе домостроители, а отъ дурной—дурные. Еслибы это было иначе (т.-е. еслибы, напримѣръ, можно было сдѣлаться хорошимъ архитекторомъ, не строя хорошо дома), то не нужно было бы и учителя (въ искусствахъ), а всякій былъ бы самъ собою хорошимъ или дурнымъ мастеромъ (въ

извѣстномъ искусствѣ). Точно то же слѣдуетъ сказать и о добродѣтеляхъ: дѣйствуя въ сношеніяхъ и въ обхожденіи съ людьми, человѣкъ дѣлается праведнымъ и справедливымъ или неправеднымъ и несправедливымъ; подвергая себя важнымъ опасностямъ, и пріучая себя или къ страху, боязни, или же къ смѣлости, человѣкъ дѣлается трусливымъ или мужественнымъ. И о чувственныхъ пожеланіяхъ и гнѣвѣ слѣдуетъ сказать то же самое: одни люди пріобрѣтаютъ господство надъ собою и становятся кроткими, а другіе становятся необузданными и легко гнѣвающимися (вспыльчивыми), потому что эти предаются рабски своимъ страстямъ, а тѣ сохраняютъ отъ нихъ свою свободу. Словомъ, изъ одинаковаго образа дѣятельности образуются и одинаковыя постоянныя душевныя направленія, склонности, наклонности. Сообразно тому и надлежитъ устраивать свою дѣятельность, ибо согласно съ *ея* качествомъ и образуются постоянныя душевныя склонности, наклонности, направленія. Поэтому не маловажно то̀, такъ или иначе пріучаетъ себя человѣкъ съ самаго дѣтства; напротивъ, отъ этого зависитъ многое или, лучше сказать, все“.

Итакъ, по ученію Аристотеля, постоянное душевное направленіе, склонность къ добру, не есть только природная, прирожденная способность, возможность, существующая въ человѣческой душѣ сама собою, естественно, отъ природы, а пріобрѣтается соотвѣтствующею ей дѣятельностью; человѣческая природа, натура, только не противится этой склонности.

Итакъ душевная склонность къ добру есть условіе добродѣтели, а между тѣмъ эта способность пріобрѣтается добродѣтельною дѣятельностью. Это—противорѣчіе; но Аристотель впослѣдствіи старается доказать, что здѣсь нѣтъ противорѣчія. Аристотель *особенно* занимается здѣсь объясненіемъ положенія, что этическая добродѣтель пріобрѣтается привычкою, т.-е. пріученіемъ себя къ добродѣтели; до Аристотеля же господствовало мнѣніе Сократа и Платона, что этическая добродѣтель можетъ быть пріобрѣтена однимъ только ученіемъ, слѣдовательно только пріобрѣтеніемъ познанія о добрѣтели. Это свое положеніе Аристотель основываетъ просто на опытѣ, т.-е. онъ какъ бы разсуждаетъ такъ: человѣкъ дѣлается добродѣтельнымъ чрезъ то, что онъ постоянно дѣйствуетъ, поступаетъ добродѣтельно; постоянная одинаковая дѣятельность есть слѣдствіе привычки; слѣдовательно добродѣтель пріобрѣтается привычкою. Но противъ вѣрности такого заключенія выставляются теперь слѣдующія сомнѣнія. Какъ—спрашивается—можетъ привычка привесть къ такому результату? Вѣдь всякое дѣяніе человѣческое происходитъ изъ извѣстныхъ побужденій, мотивовъ. Слѣдовательно—спрашивается—какой можетъ быть мотивъ добродѣтельной дѣятельности? Для дѣятельности, имѣющей мотивомъ удовольствіе, нѣтъ надобности въ привычкѣ; такъ младенецъ ищетъ грудь матери, кормилицы, потому что находитъ удовольствіе въ питьѣ молока, а не потому что привыкъ пить его; также не по привычкѣ, а изъ удовольствія дѣти любятъ лакомиться; далѣе, и взрослый человѣкъ не по привычкѣ, а изъ удовольствія слѣдуетъ своимъ пожеланіямъ. Слѣдовательно, если мотивъ добродѣтельной дѣятельности состоитъ въ удовольствіи, доставляемомъ ею человѣку, то для такой дѣятельности нѣтъ надобности въ привычкѣ. Но мотивомъ добродѣтельной дѣятельности можетъ быть также и уваженіе къ велѣнію долга—или въ смыслѣ стоиковъ, какъ къ безусловному велѣнію разума, или въ смыслѣ уваженія велѣнія высшаго существа, т.-е. божества, или правителя государства. И въ такомъ случаѣ для добродѣтельной дѣятельности нѣтъ также надобности въ привычкѣ, ибо мотивъ уваженія побуждаетъ человѣка къ дѣятельности такъ же непосредственно, какъ и мотивъ удовольствія; воинъ, уважающій велѣніе или своего разума, или своего начальника, или своего правительства и отечества является мужественнымъ столько же и въ первомъ сраженіи, сколько и въ послѣдующихъ за нимъ сраженіяхъ, не нуждаясь въ привычкѣ къ тому. Но мы видѣли, что Аристотель требуетъ привычки не для совершенія единичнаго добродѣтельнаго дѣянія, а для добродѣтели, какъ извѣстнаго постояннаго образа чувствованія и дѣятельности, ибо онъ требуетъ постояннаго душевнаго направленія, склонности къ добру; этимъ, конечно, устраняется упомянутое нами противорѣчіе, что будто бы только повторяемая добродѣтельная дѣятельность ведетъ къ добродѣтели. Однакоже и при такомъ различеніи слѣдовало бы Аристотелю ближе показать, объяснить, какъ это дѣлается. Объ-

яснить же это можно такъ: очевидно это находится въ связи съ противоположностью тѣхъ обоихъ мотивовъ, вслѣдствіе которыхъ совершается вся человѣческая дѣятельность,—мотива удовольствія и мотива уваженія къ долгу. Они состоятъ между собою почти всегда въ противоположности и поэтому постоянно приходятъ въ столкновеніе одинъ съ другимъ: дитя, напримѣръ, лакомится тайкомъ, когда мотивъ удовольствія въ этомъ единичномъ случаѣ сильнѣе его побуждаетъ, нежели мотивъ уваженія къ запрету, и не лакомится тайкомъ—при обратномъ отношеніи своемъ къ этимъ мотивамъ. И вотъ наблюденія показываютъ, что чѣмъ чаще одинъ мотивъ—въ такихъ случаяхъ столкновенія между собою мотивовъ — одолѣвалъ, побѣждалъ другой мотивъ, тѣмъ слабѣе въ подобныхъ послѣдующихъ случаяхъ становится побѣжденный мотивъ; чѣмъ чаще, напр., человѣкъ лжетъ, тѣмъ болѣе исчезаетъ въ немъ упрекъ совѣсти, т.-е. уваженіе къ запрещенію лгать, а всегда говорить правду; и, напротивъ, чѣмъ чаще побѣждаетъ человѣкъ склонность ко лжи, тѣмъ легче будетъ для него говорить всегда правду, истину. Дабы постоянно говорить правду (не лгать), вообще дабы дѣятельность наша была постоянно добродѣтельною, для этого необходимо постоянное преобладаніе мотива уваженія къ долгу надъ мотивомъ удовольствія, а это преобладаніе дѣйствительно подкрѣпляется частымъ повтореніемъ дѣяній, въ которыхъ мотивомъ уваженія къ долгу побѣждается мотивъ удовольствія, *если* оба эти мотива находятся между собою въ столкновеніи (чтò не всегда, впрочемъ, бываетъ). Но этого не называютъ, не только въ наукѣ, но и въ обыкновенной жизни, *привычкою*, *пріученіемъ*, а называютъ воспитаніемъ и образованіемъ. Если въ понятіи о добродѣтели, какъ Аристотель вѣрно замѣчаетъ, заключается болѣе содержанія, нежели въ единичномъ только добродѣтельномъ дѣяніи, т.-е. если понятіе о добродѣтели требуетъ постояннаго душевнаго направленія, склонности къ добру, къ добродѣтельной дѣятельности, то это не есть привычка, подъ которою обыкновенно разумѣютъ образующуюся чрезъ частое повтореніе, безсознательную, механическую дѣятельность человѣческую, а это есть сознательное постоянное преобладаніе (перевѣсъ) мотива уваженія къ долгу надъ мотивами удовольствія. Не привычкою въ обыкновенномъ смыслѣ этого слова, а силою чувства уваженія къ нравственному долгу, къ нравственному велѣнію (закону) сохраняется и развивается добродѣтель; то же, чтò есть въ этомъ постояннаго, пріобрѣтается не привычкою, а постояннымъ дѣйствіемъ на человѣка, на его волю, всего того, чтò для него имѣетъ значеніе авторитета, а также и часто повторяемымъ одолѣніемъ, побѣдою противоположнаго тому мотива, удовольствія. Если *это* назовемъ мы привычкою, то можно тогда согласиться съ Аристотелемъ, что этическія добродѣтели пріобрѣтаются привычкою; къ чести Аристотеля надобно думать, что и въ самомъ дѣлѣ именно это самое разумѣетъ онъ въ этомъ случаѣ подъ привычкою.

„Настоящее изслѣдованіе, сочиненіе (говоритъ Аристотель) имѣетъ въ виду, какъ цѣль, не знаніе только, какъ имѣютъ въ виду его другія изслѣдованія, сочиненія, ибо мы разсматриваемъ здѣсь добродѣтель не съ тѣмъ только, чтобы знать, чтò она есть, а съ тѣмъ, чтобы намъ самимъ сдѣлаться добродѣтельными, потому что иначе это изслѣдованіе не принесло бы намъ пользы. Поэтому здѣсь слѣдуетъ намъ обратить вниманіе на дѣянія и на тò, какъ они должны быть совершаемы (какъ должно намъ дѣйствовать, поступать); ибо дѣянія и суть здѣсь главное, такъ какъ ими опредѣляется качество нашихъ постоянныхъ душевныхъ склонностей (слѣдовательно въ этомъ смыслѣ ими опредѣляется и добродѣтель наша, выражающаяся именно въ дѣяніяхъ нашихъ). Этимъ показываетъ Аристотель, что онъ смотритъ на этику какъ на науку практическую, ибо она занимается самою нравственною дѣятельностью человѣка, человѣческими дѣяніями, а потому и этическую, нравственную добродѣтель разсматриваетъ она съ практической же точки зрѣнія, съ точки зрѣнія дѣяній, съ тою цѣлью, чтобы дѣянія людей стали въ самомъ дѣлѣ добродѣтельными, чтобы люди познали, чтò такое добродѣтель, не съ цѣлью только знанія самого по себѣ, независимаго отъ всякаго практическаго его приложенія“.

Опредѣляя добродѣтель съ практической точки зрѣнія, т.-е. со стороны дѣяній, въ которыхъ она выражается, Аристотель спрашиваетъ: какъ же должно дѣйствовать, чтобы быть добродѣтельнымъ?—и отвѣчаетъ: „должно дѣйствовать согласно съ правымъ разумомъ (чтò римляне назвали „recta ratio“),—это пра-

вило общее, всѣми признанное, и оно должно быть здѣсь положено въ основаніе, но объ этомъ я скажу послѣ, и покажу тамъ, что такое правый разумъ и въ какомъ отношеніи находится онъ къ этическимъ добродѣтелямъ (и въ самомъ дѣлѣ Аристотель говоритъ объ этомъ въ 6-й книгѣ). А теперь прежде всего нужно намъ согласиться, что всякое изслѣдованіе дѣятельности (человѣческой) должно быть представлено только въ очеркѣ, а не съ полною подробностью и точностью, ибо я уже вначалѣ замѣтилъ, что всякое изслѣдованіе должно сообразоваться со своимъ содержаніемъ (съ тѣмъ, съ чѣмъ оно имѣетъ дѣло). А относительно вопроса о человѣческой дѣятельности (какая добрая и какая дурная) и относительно полезнаго (что полезно и что вредно) мало имѣется вполнѣ твердаго (твердыхъ, несомнѣнныхъ, всеобщихъ положеній, правилъ), какъ и относительно того, что здорово и что нездорово (т.-е. того, что въ томъ или другомъ случаѣ хорошо или дурно, полезно или вредно). Если это такъ уже относительно всеобщихъ понятій, то тѣмъ менѣе представляетъ точности изложеніе единичнаго, ибо единичное не подчиняется никакому искусству (т.-е. никакимъ общимъ правиламъ) и никакому предписанію, велѣнію, а напротивъ, дѣйствующіе (люди) всегда сами должны обращать вниманіе на время и на прочія обстоятельства, какъ это, напримѣръ, дѣлается въ искусствахъ врача и кормчаго". (Словомъ, Аристотель, приступая къ практическому опредѣленію добродѣтели, т.-е. со стороны дѣяній, какія добрыя и какія дурныя, замѣчаетъ, что этика, ими занимающаяся, не есть наука точная, которая могла бы дать съ этой стороны самыя точныя опредѣленія). Впрочемъ, о неточности этики уже прежде говорилъ Аристотель, именно уже въ 1-й главѣ 1-й книги, затѣмъ подробнѣе, въ 7-й главѣ 1-й книги. Аристотель признаетъ, что этика неспособна быть вполнѣ точною наукою, потому что точности недостаетъ ея содержанію, т.-е. тому, съ чѣмъ она имѣетъ дѣло, что разсматриваетъ, какъ свой предметъ; а это суть всеобщія этическія понятія, основоположенія, которыя могутъ быть опредѣлены и поставлены только на основаніи того, что происходитъ, дѣлается въ большей части случаевъ, а не того, что необходимо всегда должно происходить, дѣлаться; и еще потому, что эти положенія не могутъ быть

строго доказаны. Еще менѣе, по мнѣнію Аристотеля, могутъ быть съ точностью разрѣшены вопросы о добрыхъ и дурныхъ дѣяніяхъ въ единичныхъ случаяхъ, вслѣдствіе столкновенія между этическими основоположеніями или въ случаѣ ихъ колебанія).

„И несмотря на то (прибавляетъ Аристотель), что таково свойство настоящаго изслѣдованія (что таково свойство этики, а именно, что она вовсе не есть точная наука), всетаки надобно попытаться помочь человѣку (т.-е. чтобы онъ могъ стать добродѣтельнымъ, узнавъ, въ чемъ состоитъ добродѣтельная дѣятельность".

„Во-первыхъ, слѣдуетъ замѣтить, что здѣсь дѣло идетъ о предметѣ (добродѣтели), который по природѣ своей такого свойства, что онъ пропадаетъ какъ отъ недостатка, такъ и отъ излишества, подобно тому, какъ это мы видимъ, когда дѣло идетъ о тѣлесной силѣ и здоровьѣ, а именно: какъ чрезмѣрныя, такъ и недостаточныя тѣлесныя упражненія ослабляютъ тѣлесную силу; вредно также для здоровья какъ чрезмѣрно, такъ и недостаточно пить и ѣсть, между тѣмъ какъ тѣлесныя упражненія, совершаемыя съ надлежащею мѣрою, а также и питье и пища, принимаемыя въ мѣру, даютъ, усиливаютъ и сохраняютъ тѣлесную силу и здоровье".

„То же самое слѣдуетъ сказать о самообладаніи, о мужествѣ и о прочихъ добродѣтеляхъ (этическихъ), а именно: кто всего боится, отъ всего бѣжитъ, ни передъ чѣмъ не бываетъ стойкимъ, тотъ становится трусливымъ; а кто ничего не боится и противъ всего идетъ со всею отвагою, тотъ становится безумно безразсудно смѣлымъ, дерзкимъ. А также кто предается всякому удовольствію и не воздерживается ни отъ какого удовольствія, тотъ становится необузданнымъ, неумѣреннымъ, а кто избѣгаетъ всякаго удовольствія, какъ это дѣлаютъ ἄγροικοι (т.-е. снискивающіе себѣ скудное пропитаніе отъ земледѣлія, отъ обрабатыванія ничтожнаго клочка земли, и потому осужденные воздерживаться отъ всякаго удовольствія, ограничиваясь только крайне необходимымъ для жизни), тотъ станетъ безчувственнымъ (кто же сохраняетъ здѣсь мѣру, тотъ умѣренъ). Такъ мужество и умѣренность пропадаютъ, исчезаютъ вслѣдствіе какъ излишества, такъ и недостатка; а если они держатся средины, то они сохраняются".

„Однакоже не только происхожденіе, образованіе, ростъ (развитіе) и уничтоженіе одного и того же (напр. добродѣтели) исходятъ изъ одного и того же (т.-е. суть послѣдствія или дѣйствія одной и той же причины), но и самыя эти дѣянія совершаются вслѣдствіе одного и того же; напр. это нагляднѣе всего видно на тѣлесной силѣ: она образуется, когда человѣкъ будетъ принимать много пищи и когда онъ будетъ подвергать себя многимъ тѣлеснымъ напряженіямъ (совершать много тяжелыхъ тѣлесныхъ работъ, трудовъ), и наоборотъ, сильный тѣлесно всего лучше можетъ это дѣлать (преимущественно къ тому способенъ). То же слѣдуетъ сказать и о добродѣтеляхъ. Такъ, воздерживаясь отъ удовольствій, человѣкъ становится умѣреннымъ, а ставши умѣреннымъ, онъ можетъ всего легче воздержаться отъ удовольствій. То же слѣдуетъ сказать и о мужествѣ. Привыкши презирать страшное и не останавливаться предъ нимъ, не бѣжать отъ него, человѣкъ становится мужественнымъ, а ставши мужественнымъ, онъ всего лучше можетъ стать безстрашнымъ“.

„Признакомъ добродѣтели, какъ постоянной душевной склонности человѣка къ добру, служитъ удовольствіе, слѣдующее за добродѣтельнымъ дѣяніемъ. Такъ напримѣръ: кто воздерживается отъ чувственнаго удовольствія, наслажденія и радуется такому своему воздержанію, тотъ умѣренъ; а кто отъ этого чувствуетъ неудовольствіе (страдаетъ), тотъ неумѣренъ. Или кто спокойно ожидаетъ страшнаго и радуется своему спокойствію, тотъ мужественъ; а кто объ этомъ печалится, тотъ трусъ. Этическая добродѣтель имѣетъ дѣло съ удовольствіемъ и неудовольствіемъ (страданіемъ). Это еще слѣдуетъ понимать и такъ, что ради удовольствія люди дѣлаютъ дурное и во избѣжаніе неудовольствія (страданія) они не дѣлаютъ хорошаго, нравственно-прекраснаго. Должно, какъ говоритъ Платонъ, съ самаго дѣтства быть руководимымъ, воспитываемымъ такъ, чтобы о томъ радоваться и печалиться, о чемъ должно радоваться и печалиться, ибо въ этомъ и состоитъ правильное, хорошее воспитаніе“.

„Далѣе, если всѣ этическія добродѣтели имѣютъ дѣло съ дѣяніями нашими, именно съ нашею активною или пассивною дѣятельностью, и если за всякою активною и пассивною дѣятельностью слѣдуетъ удовольствіе или неудовольствіе (страданіе), то отсюда слѣдуетъ, что всѣ этическія добродѣтели имѣютъ дѣло съ удовольствіемъ и неудовольствіемъ (страданіемъ). Это явствуетъ также изъ назначаемыхъ за дѣянія человѣка наказаній, ибо наказанія суть нѣчто въ родѣ цѣлебныхъ средствъ, а всѣ цѣлебныя средства суть таковыя вслѣдствіе своей природы, натуры, которая противоположна болѣзни, т.-е. исцѣленіе отъ болѣзни происходитъ вслѣдствіе употребленія противныхъ болѣзни средствъ. Далѣе, всякая душевная склонность, въ силу которой душа становится худшею или лучшею, состоитъ въ соотношеніи съ удовольствіемъ и неудовольствіемъ и отсюда получаетъ свою натуру, природу; ибо человѣкъ становится дурнымъ вслѣдствіе удовольствія или неудовольствія (страданія), когда онъ гонится не за тѣми удовольствіями, за которыми *должно* ему гнаться, или когда бѣжитъ не отъ тѣхъ неудовольствій, отъ которыхъ должно ему бѣжать, или когда онъ гонится и бѣжитъ не въ надлежащее время, или когда онъ гонится и бѣжитъ не такъ, какъ бы слѣдовало ему, или вообще когда онъ гонится и бѣжитъ противно какимъ-либо правиламъ, велѣніямъ на это, постановляемымъ правымъ разумомъ. Поэтому нѣкоторые опредѣляютъ добродѣтель, что она есть извѣстнаго рода безчувственность, безстрастіе и спокойствіе, но это опредѣленіе невѣрно, потому что оно слишкомъ общее: ибо здѣсь не прибавлено, насколько добродѣтель должна или не должна быть безчувственностью, безстрастіемъ, не означено время, когда она должна быть таковою. И вообще не прибавлены и другія условія и ограниченія такого значенія добродѣтели“.

„Итакъ я отправляюсь отъ той мысли, что добродѣтель состоитъ въ самой лучшей—относительно удовольствія и неудовольствія (страданія)—дѣятельности, а что порокъ состоитъ въ противной тому дѣятельности. Это же вытекаетъ и еще болѣе объясняется изъ слѣдующаго: то̀, чего люди желаютъ, и то̀, чего люди избѣгаютъ, трояко; а именно, желаютъ они: 1) прекраснаго (нравственно) и добраго (нравственно), 2) полезнаго и 3) пріятнаго; избѣгаютъ они противнаго тому: 1) нравственно-дурного, 2) вреднаго и 3) непріятнаго. Хорошій, добродѣтельный человѣкъ относится ко всему этому пра-

вильно, должнымъ образомъ, а дурной человѣкъ—ошибочно, ненадлежащимъ образомъ. Въ особенности это слѣдуетъ сказать объ удовольствіи, потому что оно обще всѣмъ живымъ существамъ и присоединяется ко всему, что̀ избираютъ (на что̀ рѣшаются) люди, ибо нравственно-прекрасное и полезное есть вмѣстѣ съ тѣмъ и пріятное (доставляющее намъ удовольствіе). Къ этому прибавимъ, что чувство удовольствія ростетъ (развивается) вмѣстѣ съ нами съ самаго дѣтства, а потому трудно изгнать это чувство, какъ сросшееся съ самою жизнью нашею. Поэтому и правила для дѣятельности нашей опредѣляемъ мы количествомъ удовольствія и неудовольствія (страданіемъ), хотя одинъ человѣкъ болѣе, а другой менѣе. Поэтому все изслѣдованіе наше необходимо вращается около удовольствія и неудовольствія, страданія, ибо весьма важно для дѣятельности нашей, надлежаще или ненадлежаще мы радуемся или печалимся, скорбимъ. И еще скажу, что труднѣе бороться съ удовольствіемъ, нежели даже съ гнѣвомъ, хотя Гераклитъ и говоритъ, что весьма трудно человѣку бороться со своимъ гнѣвомъ; что искусство и добродѣтель всегда занимаются труднѣйшимъ, и что доброе и становится еще лучшимъ именно чрезъ то, что исполняется нами труднѣйшее (ибо больше заслуги сдѣлать то̀, что̀ потруднѣе, чѣмъ то̀, что̀ полегче). И поэтому-то изслѣдованіе наше добродѣтели и политики вращается около удовольствія и неудовольствія, страданія: ибо кто хорошо относится къ удовольствію и неудовольствію, тотъ хорошъ, добродѣтеленъ, а кто относится къ нимъ дурно, тотъ дуренъ“.

Здѣсь особенно замѣчательно повторяемое не разъ Аристотелемъ опредѣленіе добродѣтели, что она состоитъ въ такомъ отношеніи къ удовольствіямъ и неудовольствіямъ, какимъ оно должно быть или какимъ слѣдуетъ ему быть. Но такое опредѣленіе добродѣтели есть опредѣленіе тавтологическое (тождесловное), ибо это все равно, что сказать: добродѣтель состоитъ въ добродѣтельномъ отношеніи къ удовольствіямъ и неудовольствіямъ. Въ такомъ опредѣленіи можно было бы замѣнить удовольствіе и неудовольствіе чѣмъ-либо другимъ, напримѣръ сказать, что добродѣтель состоитъ въ добродѣтельномъ отношеніи человѣка или къ войнѣ, или къ ѣдѣ и питью, и т. п. Но если,

несмотря на то, Аристотель все-таки приводитъ добродѣтель въ соотношеніе не съ чѣмъ-либо другимъ, а прямо съ удовольствіемъ и неудовольствіемъ, то на это, конечно, Аристотель долженъ былъ имѣть разумное основаніе, хотя онъ ясно и не представилъ его здѣсь. Конечно, было бы совершенно ошибочно, еслибы Аристотель думалъ поставить здѣсь мотивами добродѣтельной дѣятельности удовольствіе и неудовольствіе; такъ какъ, напротивъ, нравственно-добрая дѣятельность вытекаетъ изъ уваженія къ нравственному велѣнію, закону, долгу, то удовольствіе и неудовольствіе есть такой мотивъ, который скорѣе мѣшаетъ нравственно-доброй дѣятельности, и нравственно-добрая дѣятельность имѣетъ съ нимъ дѣло только какъ со своимъ противникомъ. Итакъ въ *такомъ-то* именно смыслѣ, можно сказать, что при добродѣтели дѣло идетъ объ удовольствіи и неудовольствіи; эти ощущенія, чувствованія не должны являться мотивами добродѣтельной дѣятельности, а добродѣтель имѣетъ дѣло съ ними только потому, что они вездѣ являются ея противниками; вотъ почему и трудна задача добродѣтели. Итакъ кто ведетъ себя должнымъ, надлежащимъ образомъ относительно удовольствія и неудовольствія, т.-е. кто не сбивается съ пути добродѣтели своими пожеланіями, кто не допускаетъ, чтобы прелести удовольствія подавили въ немъ уваженіе къ нравственному велѣнію, закону, долгу, тотъ есть человѣкъ добродѣтельный. Такъ ли думалъ Аристотель, говоря, что добродѣтель имѣетъ дѣло съ удовольствіемъ и неудовольствіемъ? Это сомнительно, ибо онъ уже прежде сказалъ, что человѣкъ любитъ добродѣтель, какъ доставляющую ему удовольствіе, такъ что, по его мнѣнію, выходитъ, что всякая добродѣтельная дѣятельность соединена съ удовольствіемъ. Поэтому надобно думать, что Аристотель для добродѣтельной дѣятельности не признаетъ никакого особеннаго мотива уваженія къ нравственному велѣнію, закону, къ долгу, но что, по мнѣнію Аристотеля, добродѣтельная дѣятельность вообще опредѣляется удовольствіемъ; однакоже это удовольствіе должно быть такимъ, которое вытекало бы изъ дѣятельности, какою она должна быть, долженствующей, надлежащей. Отсюда очевидно, что Аристотель имѣлъ при этомъ въ мысляхъ *особеннаго рода* удовольствіе, но не умѣлъ его обозначить иначе, какъ тавто-

логически, принимая за признакъ такого удовольствія опять не что другое, какъ добродѣтельную дѣятельность. Правда (думалъ Аристотель), добродѣтельная дѣятельность доставляетъ человѣку удовольствіе, но въ смыслѣ удовлетворенія его, т.-е. въ смыслѣ того душевнаго спокойствія, которое впослѣдствіи, именно уже стоиками и эпикурейцами, противополагается собственно удовольствію, какъ чувственному наслажденію или прямому ощущенію, и которое привело самого Эпикура къ различенію двоякаго рода удовольствія: „удовольствія въ покоѣ“ и „удовольствія въ движеніи“.

„Можетъ быть покажется неяснымъ, какъ слѣдуетъ понимать, когда говорится, что вслѣдствіе праведной и справедливой дѣятельности человѣкъ становится праведнымъ и справедливымъ, а вслѣдствіе умѣреннаго поведенія онъ становится умѣреннымъ, подобно тому, какъ и тѣ люди, которые занимаются грамматикою или музыкою, суть уже знающіе грамматики и музыканты (и вообще, чтобы исполнять какое-либо искусство, надобно уже напередъ знать его), хотя очень возможно, что человѣкъ сдѣлаетъ что-либо согласное съ грамматикою случайно или съ чужою помощью (но этого нельзя сказать о добродѣтели, чтобы можно было поступить добродѣтельно—напримѣръ праведно и справедливо—случайно и съ чужою помощью). Добродѣтель и въ этомъ отношеніи отличается отъ искусствъ, ибо произведенія искусства имѣютъ хорошее сами въ себѣ, такъ что безразлично, какимъ бы то образомъ они ни произошли, лишь бы сами были хороши; напротивъ, произведенія добродѣтели, дѣянія, не *всякимъ* образомъ становятся хорошими,—напримѣръ праведными и справедливыми или умѣренными,—но только тогда, когда самъ дѣятель дѣйствуетъ, находясь въ извѣстномъ состояніи, т.-е. 1) когда онъ дѣйствуетъ знающе (сознательно); 2) когда при рѣшеніи своемъ онъ выбралъ данное дѣяніе ради него самого, и 3) когда онъ выполняетъ дѣяніе твердо, безъ колебанія. Изъ этихъ условій принимается въ соображеніе въ прочихъ искусствахъ только знаніе, между тѣмъ какъ при добродѣтеляхъ знаніе немного или ничего не значитъ (не имѣетъ важности); прочее же (т.-е. остальныя два условія) не есть что-либо малое (такъ сказать, маловажныя условія), а есть все, ибо правда и справедливость

и умѣренность происходятъ вслѣдствіе частаго повторенія праведныхъ и справедливыхъ и умѣренныхъ дѣяній. Поэтому дѣянія называются праведными и справедливыми и умѣренными (вообще добродѣтелями), поскольку они совершаются имъ такъ, какъ совершаетъ ихъ праведный и справедливый, умѣренный (вообще добродѣтельный) человѣкъ. Въ этомъ-то смыслѣ вѣрно говорятъ, что вслѣдствіе праведной и справедливой дѣятельности человѣкъ становится праведнымъ и справедливымъ, а вслѣдствіе умѣренной дѣятельности онъ становится умѣреннымъ (вообще вслѣдствіе добродѣтельной дѣятельности человѣкъ становится добродѣтельнымъ). Безъ такой же дѣятельности никто не станетъ добрымъ (добродѣтельнымъ). Однакоже многіе люди не такъ поступаютъ, чтобы стать добродѣтельными, а прибѣгаютъ къ ученію и думаютъ стать добродѣтельными чрезъ философствованіе, поступая такъ, какъ поступаютъ тѣ больные, которые хотя внимательно выслушиваютъ врача, но не исполняютъ никакихъ его предписаній, наставленій. Но какъ эти больные при такомъ поведеніи не могутъ быть здоровыми тѣлесно, такъ не могутъ быть въ хорошемъ (здоровомъ) состояніи души тѣхъ, кто *такимъ* образомъ прибѣгаютъ къ философствованію“.

Такимъ-то образомъ Аристотель старается разрѣшить сомнѣніе или устранить противорѣчіе изъ своего положенія, что добродѣтель проявляется въ добродѣтельной дѣятельности, а между тѣмъ добродѣтельная дѣятельность происходитъ изъ добродѣтели, а именно, для добродѣтели, какъ таковой, нужно нѣчто болѣе, нежели для единичнаго добродѣтельнаго дѣянія; для добродѣтели нужна постоянная склонность къ добру, чего не нужно для единичнаго добродѣтельнаго дѣянія, которое можетъ быть совершено безъ такой постоянной склонности; но такая постоянная склонность пріобрѣтается посредствомъ повторяющихся единичныхъ добродѣтельныхъ дѣяній. Впрочемъ еще сомнительно, такъ ли именно думалъ Аристотель; во всякомъ случаѣ онъ выразилъ здѣсь свою мысль весьма неопредѣленно, если онъ и думалъ такъ, т.-е. если онъ поставилъ различіе между единичнымъ добродѣтельнымъ дѣяніемъ и самою добродѣтелью въ томъ, что при добродѣтели состоитъ соотвѣтствующая ей постоянная душевная склонность, которою обезпечиваются содержащіяся въ понятіи добродѣтели стойкость,

постоянство и одинаковость дѣятельности, между тѣмъ какъ единичное добродѣтельное дѣяніе можетъ быть совершено и безъ послѣдней склонности. Словомъ, добродѣтельно проявляться въ дѣятельности значитъ повторяться въ одинаковыхъ добродѣтельныхъ дѣяніяхъ, а между тѣмъ добродѣтельная дѣятельность происходитъ изъ добродѣтели, т.-е. изъ постоянной душевной склонности человѣка къ добру.

„Въ душѣ (человѣка) есть три вещи: 1) чувствованія и аффекты (παθη); 2) силы (δυνάμεις) и 3) постоянныя склонности или направленія (ἕξεις). Добродѣтель же есть нѣчто душевное, слѣдовательно добродѣтель должна быть одною изъ этихъ трехъ вещей“.

„Подъ чувствованіями и аффектами разумѣю я пожеланія, гнѣвъ, страхъ, смѣлость, зависть, благодарность, любовь, ненависть, тоску, усердіе, состраданіе и вообще все, изъ чего происходятъ удовольствіе или неудовольствіе“.

„Силы (душевныя) суть то, въ силу чего мы воспріимчивы къ тѣмъ чувствованіямъ, аффектамъ, слѣдовательно въ силу чего можемъ мы гнѣваться, или печалиться, или сострадать“.

„Наконецъ, постоянныя душевныя склонности или направленія суть нѣчто такое, въ силу чего мы ведемъ себя хорошо или дурно относительно чувствованій, пожеланій, аффектовъ: когда мы, напримѣръ, предаемся гнѣву слишкомъ сильно и неумѣренно, то мы ведемъ себя дурно; когда же мы гнѣваемся умѣренно, то ведемъ себя хорошо“.

„Добродѣтели и пороки не суть чувствованія, аффекты, страсти, ибо не называютъ насъ добрыми или дурными за наши чувствованія, аффекты, страсти, а за наши добродѣтели и пороки, и насъ хвалятъ и порицаютъ не за наши чувствованія, аффекты, страсти, ибо боязливый или гнѣвливый (*вообще*) не похваляются, и гнѣвливый (*вообще*) не порицается, а похваляется или порицается только *такой* боязливый или такой гнѣвливый, боязнь или гнѣвъ которыхъ проявляется извѣстнымъ, опредѣленнымъ образомъ (т.-е. въ бо̀льшей или меньшей сравнительно съ надлежащею мѣрою); слѣдовательно хвалятъ и порицаютъ насъ только за наши добродѣтели и пороки. Далѣе, въ гнѣвъ и боязнь (вообще въ аффекты, страсти) впадаетъ

человѣкъ неумышленно, ненамѣренно; напротивъ, добродѣтели суть нѣчто умышленное, намѣренное. Затѣмъ говорятъ о человѣкѣ, что онъ движется (волнуется) чувствованіями и аффектами, но не говорятъ, что онъ волнуется добродѣтелью или порокомъ; напротивъ, здѣсь имѣетъ мѣсто только извѣстное поведеніе относительно чувствованій, аффектовъ“.

„Поэтому добродѣтели не суть также и силы (души), ибо не за силу чувствованія вообще признается человѣкъ добрымъ или дурнымъ, и не за это онъ похваляется и порицается. Притомъ силу (души) имѣетъ человѣкъ отъ природы (она ему прирождена), а человѣкъ добръ или дуренъ не отъ природы, какъ я уже прежде объяснилъ“.

„Итакъ если добродѣтели не суть ни чувствованія, аффекты, страсти, ни душевныя силы, то затѣмъ остается только (признать), что онѣ суть постоянныя душевныя склонности или направленія“.

„Такъ мы показали, что̀ такое добродѣтель по своему роду“ (т.-е. здѣсь опредѣлилъ Аристотель добродѣтель только со стороны того, къ какому родовому понятію она принадлежитъ, а именно, къ постояннымъ душевнымъ склонностямъ и направленіямъ, а видовую разность Аристотель оставилъ здѣсь еще безъ опредѣленія; поэтому это опредѣленіе добродѣтели есть еще неполное, даже въ Аристотелевомъ смыслѣ).

„Недостаточно опредѣлить добродѣтель какъ постоянную склонность или постоянное направленіе души, а надобно показать, какая именно эта склонность или это направленіе“ (т.-е. опредѣлить ея видовую разность, отличіе отъ другихъ видовъ всего этого рода, всѣхъ постоянныхъ склонностей, направленій души).

„Въ этомъ отношеніи слѣдуетъ сказать, что *всякая* добродѣтель (т.-е. вообще въ смыслѣ совершенства или превосходства какого-либо существа, предмета) приводитъ къ благосостоянію тотъ предметъ (то существо), чья она есть добродѣтель, и дѣлаетъ его дѣятельность хорошею, доброю. Такъ добродѣтель глаза дѣлаетъ хорошими глазъ и его дѣятельность (зрѣніе), ибо въ силу добродѣтели глаза человѣкъ видитъ хорошо, или добродѣтель лошади дѣлаетъ ее ретивою, такъ

что она хорошо бѣжитъ, несетъ на себѣ всадника и бываетъ стойкою противъ непріятеля".

„Если это такъ вездѣ (т.-е. относительно добродѣтелей всѣхъ предметовъ, существъ), то и добродѣтель человѣка есть постоянная склонность или постоянное направленіе души, въ силу чего онъ хорошъ, добръ и хорошо исполняетъ свое дѣло. Какъ это бываетъ, дѣлается, я уже прежде объяснилъ; но это будетъ еще яснѣе, если мы разсмотримъ ближе природу, естество добродѣтели".

„Во всѣхъ вещахъ, существахъ, какъ сложныхъ, такъ и простыхъ, можно признать (различить) или излишекъ, или недостатокъ, или нѣчто правильное, и притомъ относительно или даннаго предмета, существа самого по себѣ, или же относительно насъ (человѣка). Здѣсь подъ правильнымъ разумѣется тò, чтò держится средины между излишкомъ и недостаткомъ. Среднимъ или срединою относительно самого предмета, или существа, признаю я тò, чтò отстоитъ на равномъ разстояніи отъ обоихъ крайнихъ концовъ, и чтò для всѣхъ предметовъ, существъ, одно и то же; напротивъ, среднимъ, срединою относительно насъ (человѣка)—тò, въ чемъ нѣтъ ни излишка, ни недостатка, а это не òдно и то же для всего, для всѣхъ существъ. Напримѣръ, среднее или средина между 10 и 2, это— 6, потому что 6 настолько больше 2-хъ (т.-е. 4-мя), насколько меньше 10-ти (т.-е. опять 4-мя); но это есть средина въ ариѳметическомъ отношеніи. Напротивъ, среднее или средина для насъ не можетъ быть опредѣлена этимъ образомъ, ибо съѣсть человѣку 10 фунтовъ (мяса), будетъ слишкомъ много, а съѣсть 2 фунта — слишкомъ мало; по этой причинѣ не прикажетъ гимнастъ ѣсть всякому своему ученику 6 фунтовъ мяса, ибо и 6 фунтовъ (мяса) можетъ быть слишкомъ много или слишкомъ мало для того, кто будéтъ ѣсть: для Милона (знаменитаго кротонскаго атлета), напр., это будетъ слишкомъ мало (онъ съѣдалъ болѣе 17 фунтовъ мяса ежедневно, и столько же хлѣба), а для начинающаго заниматься гимнастикою — слишкомъ много. Такъ всякій знающій дѣло избѣгаетъ излишка и недостатка, а ищетъ и выбираетъ среднее, но среднее не относительно самаго предмета существа, а среднее для себя. Всякая наука, всякое искусство хорошо

исполняетъ свое дѣло, произведеніе, тогда, когда имѣетъ въ виду среднее, и когда къ нему направляетъ свое дѣло, произведеніе, почему о хорошо выполненныхъ дѣлахъ, произведеніяхъ науки, искусства, говорятъ обыкновенно, что нельзя ничего ни отнять отъ нихъ, ни прибавить къ нимъ, такъ какъ излишекъ и недостатокъ уничтожаютъ хорошее, между тѣмъ какъ средина его сохраняетъ, и если хорошіе искусники, мастера своего дѣла, работаютъ, трудятся, какъ говорятъ, взирая на это среднее, и если добродѣтель, какъ и природа, лучше всякаго искусства, то и она (добродѣтель) стремится также къ этому среднему".

„Но здѣсь я разумѣю подъ добродѣтелью только этическую, ибо только такая добродѣтель имѣетъ дѣло съ чувствованіями и дѣяніями, а въ нихъ-то и встрѣчаются какъ излишекъ и недостатокъ, такъ и среднее. Такъ напр., бываетъ излишекъ и недостатокъ въ страхѣ и въ смѣлости, а также въ пожеланіи, и гнѣвѣ, и состраданіи, и вообще въ радости и въ печали (этимъ подтверждается, что къ аффектамъ причисляетъ Аристотель и удовольствіе, и страданіе, между тѣмъ какъ это было сомнительно по первой книгѣ, гдѣ Аристотель говоритъ, что удовольствіе и страданіе только слѣдуютъ за аффектами), но нехорошо и то, и другое (т.-е. и излишекъ, и недостатокъ); если же это (страхъ и проч.) послѣдуетъ въ надлежащее время, по надлежащему поводу, противъ надлежащихъ лицъ, на надлежащемъ основаніи (по надлежащей причинѣ) и надлежащимъ образомъ, то это будетъ среднее и самое лучшее, какое и присуще добродѣтели. Но вѣдь добродѣтель имѣетъ дѣло не только съ чувствованіями, аффектами, но и съ дѣяніями, а относительно дѣянія излишество есть порокъ, недостатокъ порицается, а среднее похваляется и признается должнымъ, и вотъ то и другое говорится и о добродѣтели. Поэтому добродѣтель есть нѣчто въ родѣ средины, такъ какъ она имѣетъ въ виду какъ цѣль среднее, и попадаетъ въ эту цѣль".

„Далѣе, не попасть въ средину можно многоразличнымъ образомъ, такъ какъ дурное неограничено, какъ говорили пиѳагорейцы, а доброе принадлежитъ къ ограниченному (опредѣленному), между тѣмъ какъ попасть въ надлежащее можно только

однимъ образомъ; поэтому тѝ легко, а это трудно: легко не попасть въ цѣль, но трудно попасть въ нее".

„Поэтому излишекъ и недостатокъ принадлежатъ пороку (его характеризуютъ), а средина — добродѣтели (ее характеризуетъ), ибо, — какъ говоритъ поэтъ (вѣроятно Ѳеогнисъ), — добрые люди однородны, а дурные разнородны".

„Итакъ добродѣтель есть постоянное, умышленное, намѣренное (нарочное) душевное направленіе, которое держится должной, надлежащей для насъ средины, и которое опредѣляется разумомъ, кàкъ опредѣлилъ бы его разумный человѣкъ. Она есть средина между двумя пороками, изъ которыхъ одинъ происходитъ вслѣдствіе излишества, а другой вслѣдствіе недостатка, а именно: эти пороки обнаруживаютъ какой-либо недостатокъ или какой-либо излишекъ въ чувствованіяхъ и дѣяніяхъ, между тѣмъ какъ добродѣтель находитъ и избираетъ средину. Поэтому добродѣтель по своей сущности и по выражающему существенное ея свойство понятію есть средина, а относительно самаго лучшаго и добраго есть крайность. Однакоже не всякое дѣяніе и не всякое чувствованіе способно къ срединѣ, ибо нѣкоторыя обозначаются только какъ нѣчто дурное, какъ напримѣръ злорадство, безстыдство, зависть, а изъ дѣяній — прелюбодѣяніе, кража, смертоубійство и проч. Всѣ эти и подобныя имъ чувствованія и дѣянія порицаются, ибо они дурны сами по себѣ, а не только вслѣдствіе излишка или недостатка и поэтому относительно такихъ чувствованій и дѣяній никогда нельзя дѣйствовать хорошо, а всегда только худо; и доброе, и дурное опредѣляются при этомъ, — напримѣръ при прелюбодѣяніи, — не по лицу, не по времени и не по образу, какъ слѣдуетъ ему быть, а такое дѣяніе есть просто, абсолютно порочное. Столь же мало можно требовать средины или излишества, или недостатка отъ неправды и несправедливости, или отъ трусости, или отъ необузданности, ибо въ такомъ случаѣ должны бы быть средина въ излишкѣ и недостаткѣ, излишекъ излишка и недостатка. Какъ для умѣренности и мужества нѣтъ излишка и недостатка, ибо здѣсь уже средина есть нѣчто въ родѣ крайняго; такъ и тамъ нѣтъ ни средины, ни излишка, ни недостатка, но какъ бы мы ни дѣйствовали, — все это остается

порокомъ. Вообще ни для излишка, ни для недостатка нѣтъ средины, а для средины нѣтъ ни излишка, ни недостатка".

Опредѣленіе Аристотеля, что добродѣтель есть среднее между двумя крайностями, было бы опредѣленіемъ точнымъ, еслибы онъ не различалъ средину абсолютную, какъ постоянную средину самого предмета (какъ напр. 6 есть абсолютная средина между числами 10 и 2), и средину относительную, т.-е., какъ онъ выражается, „для насъ", опредѣляя, что добродѣтель есть средина только относительная. Такая относительная средина есть нѣчто колеблющееся и слѣдовательно неопредѣленное; ибо, по Аристотелю, эта средина, составляющая собственно сущность добродѣтели, есть тѝ, чтѝ совершается такъ, какъ слѣдуетъ, должно совершаться, т.-е. какъ того требуетъ добродѣтель; словомъ — такъ, что выходитъ, что добродѣтель есть добродѣтельная дѣятельность, чтѝ не можетъ быть названо иначе какъ тавтологіею.

И несмотря на то, что нельзя назвать такое опредѣленіе опредѣленіемъ, однакоже въ немъ выраженъ слѣдующій важный принципъ: добродѣтель и ей соотвѣтствующій порокъ суть — по матеріи или по содержащейся въ нихъ, выражаемой ими дѣятельности — одно и то же, различаясь только степенью или мѣрою этой дѣятельности. Слѣдовательно добродѣтель и порокъ не отдѣлены другъ отъ друга пропастью, а напротивъ переходятъ мало-по-малу одно въ другое, такъ что и порокъ можно назвать излишкомъ добродѣтели. Другой вопросъ, вѣренъ ли этотъ принципъ или нѣтъ, но что онъ важенъ — это несомнѣнно.

Чтѝ Аристотель называетъ срединой, тѝ есть не что иное, какъ точка, гдѣ добродѣтель переходитъ въ порокъ, граница между добродѣтелью и порокомъ.

Но опредѣлить эту средину изъ признаковъ невозможно, а можно только изъ наблюденій надъ фактически существующими въ извѣстной странѣ и въ извѣстномъ мѣстѣ нравами. Вотъ та причина, почему Аристотель призналъ свою средину только какъ относительную и почему при попыткѣ опредѣлить ее ближе онъ впадаетъ въ тавтологію.

„Не должно останавливаться на томъ, чтобы опредѣлить добродѣтель вообще какъ средину между пороками, а слѣ-

дуетъ примѣнить это опредѣленіе добродѣтели вообще къ единичнымъ этическимъ добродѣтелямъ, ибо въ изслѣдованіяхъ, имѣющихъ предметомъ своимъ человѣческую дѣятельность, общія положенія самыя пустыя, между тѣмъ какъ особенныя положенія вѣрнѣе, такъ какъ дѣянія являются единичными, а поэтому съ этимъ должны быть согласны и положенія".

„Эти единичныя положенія должны быть извлечены, взяты изъ описанія единичныхъ добродѣтелей".

Такъ Аристотель переходитъ къ описанію единства этическихъ добродѣтелей. Но намъ нѣтъ надобности для нашей цѣли представлять здѣсь Аристотелево описаніе всѣхъ тѣхъ добродѣтелей, которыя онъ здѣсь приводитъ. Достаточно для примѣра привесть нѣкоторыя изъ нихъ.

„Такъ между боязливостью и смѣлостью средина есть мужество; излишеству въ безстрашіи нѣтъ имени, какъ вѣдь и многому нѣтъ имени; а излишество въ смѣлости есть безумная, безразсудная отвага; напротивъ, кто далеко идетъ въ боязливости, въ страхѣ, а въ смѣлости отстаетъ, тотъ трусъ, труслвъ", и проч.

И вотъ подобнымъ образомъ разсматриваетъ Аристотель прочія этическія добродѣтели, показывая, въ какомъ смыслѣ онѣ суть средины между двумя крайностями, и между какими именно. Мы на этомъ останавливаться не будемъ. Замѣтимъ только, что въ числѣ разсматриваемыхъ здѣсь этическихъ добродѣтелей почему-то нѣтъ правды и справедливости, и что подъ конецъ этого разсматриванія единичныхъ этическихъ добродѣтелей какъ срединъ Аристотель говоритъ слѣдующее: „Говорить объ этомъ болѣе—для этого будетъ другое удобное мѣсто; а затѣмъ я скажу о правдѣ и справедливости въ двухъ ея значеніяхъ, и покажу, какъ каждое изъ нихъ есть средина; вслѣдъ затѣмъ я буду говорить и о діаноэтическихъ добродѣтеляхъ".

„Такъ какъ есть (вообще) три состоянія души, два дурныя, каковы излишекъ и недостатокъ, и одно хорошее, т.-е. средина (между ними), то всѣ три (эти состоянія) образуютъ какъ бы противоположности между собою, ибо крайнія стороны противоположны какъ одна другой, такъ и срединѣ, а средина противоположна обѣимъ крайнимъ сторонамъ. Подобно тому, какъ равное (т.-е. всегда равно сохраняющее надлежащую

мѣру, такъ что оно не больше и не меньше надлежащаго) больше меньшаго (т.-е. относительно того, что его меньше) и меньше бо̀льшаго (т.-е. относительно того, что его больше),—точно такъ и среднія состоянія превосходятъ состоянія недостаточествующія и не достигаютъ состояній излишествующихъ какъ въ чувствованіяхъ, аффектахъ, страстяхъ, такъ и въ дѣяніяхъ. Такъ (напр.) мужественный человѣкъ кажется относительно труса безумно отважнымъ, а относительно этого послѣдняго—трусомъ; или (напр.) воздержный человѣкъ кажется относительно безчувственнаго, тупого къ удовольствіямъ, необузданнымъ, а относительно этого послѣдняго—безчувственнымъ; или (напр.) щедрый кажется относительно скупого расточительнымъ, а относительно этого послѣдняго—скупымъ".

„Хотя такимъ образомъ *всѣ* эти три состоянія находятся во взаимной противоположности, однакоже противоположность двухъ крайнихъ сторонъ между собою бо̀льшая, нежели противоположность между ними и срединою, такъ какъ крайнія стороны отстоятъ одна отъ другой на бо̀льшее, дальнѣйшее разстояніе, нежели отъ средины, подобно тому, какъ большее отстоитъ отъ мѐньшаго и мѐньшее отъ бо̀льшаго дальше, нежели и большее и меньшее отъ средины (напр. разница между 10 и 2—какъ крайними числами — 8, а между 10 и 2 съ одной стороны (т.-е. 12) и ихъ срединою 6 съ другой стороны—только 6; такъ, напримѣръ, между трусомъ и безумно отважнымъ большая противоположность, нежели между трусомъ или безумно-отважнымъ съ одной стороны и мужественнымъ—съ другой".

„Нѣкоторыя крайнія состоянія имѣютъ, кажется, нѣкоторое сходство со срединою; напримѣръ, безумная отвага съ мужествомъ (ибо то и другое есть смѣлость; между тѣмъ какъ трусость не имѣетъ вовсе сходства съ мужествомъ), или напримѣръ расточительность имѣетъ нѣкоторое сходство со щедростью (но скупость не имѣетъ съ нею никакого сходства)".

„Напротивъ, между крайними сторонами существуетъ наибольшая противоположность (напримѣръ: между трусостью, и безумною отвагою, между безчувственностью и необузданностью, между скупостью и расточительностью)".

„Въ нѣкоторыхъ добродѣтеляхъ въ бо̀льшей противоположности со срединою состоитъ недостатокъ; а въ другихъ—излишекъ. Напримѣръ, къ мужеству находится излишекъ, т.-е. безумная отвага въ меньшей противоположности, нежели недостатокъ, т.-е. трусость, и наоборотъ,—къ воздержности находится безчувственность, какъ недостатокъ, въ меньшей противоположности, нежели необузданность, содержащая въ себѣ излишекъ. Тому двѣ причины: первая причина лежитъ въ природѣ, натурѣ самой вещи; ибо такъ какъ одна крайняя сторонастоитъ ближе къ срединѣ и сходна съ ней болѣе, нежели другая крайняя сторона, то мы противополагаемъ первой не средину, а другую крайнюю сторону. Напримѣръ, такъ какъ безумная отвага имѣетъ больше сходства съ мужествомъ и стоитъ къ нему ближе, нежели трусость, то поэтому безумную отвагу мы противополагаемъ больше трусости, нежели мужеству; ибо трусость отдаленнѣе отъ мужества, нежели безумная отвага. Другая причина лежитъ въ насъ самихъ, въ нашей природѣ, натурѣ; ибо къ чему мы по природѣ своей больше склонны, то̀, кажется намъ и болѣе противоположнымъ срединѣ. Такъ, напримѣръ, мы по природѣ склонны больше къ удовольствію, а потому мы легче впадаемъ въ необуданность, нежели сохраняемъ воздержность, умѣренность; поэтому необузданность, содержащая въ себѣ излишекъ, болѣе противоположна воздержности, умѣренности, нежели безчувственности“.

Можно было бы думать, что наоборотъ: такъ какъ человѣкъ по природѣ своей больше склоненъ къ удовольствіямъ, слѣдовательно и къ необузданности, то необузданность есть нѣчто естественное человѣку, и потому она менѣе противоположна воздержности, умѣренности, нежели безчувственности, Но Аристотель думаетъ наоборотъ; это можно объяснить такъ: вслѣдствіе природной склонности человѣка къ необузданности, сохраненіе имъ средины, т.-е. воздержности, умѣренности, труднѣе, а вслѣдствіе бо̀льшей трудности, вслѣдствіе того, что человѣку стоитъ большихъ усилій противиться необузданности, она находится въ большей противоположности къ воздержности, умѣренности, нежели къ безчувственности.

Вообще мы можемъ вывесть отсюда такое заключеніе: такъ какъ отъ добродѣтели, какъ отъ средины, можетъ отстоять одна крайняя сторона, т.-е. одинъ порокъ, дальше, а другая крайняя сторона, т.-е. другой порокъ, ближе, то отсюда слѣдуетъ, что добродѣтель не есть математически точная средина, и что при такой неопредѣленности добродѣтели Аристотель вынужденъ былъ все повторять, что человѣкъ обязанъ дѣйствовать должнымъ, надлежащимъ образомъ, или какъ слѣдуетъ, а это значитъ, что человѣкъ, именно эллинъ, грекъ, обязанъ въ своей дѣятельности сообразоваться съ нравами своего народа; тогда только дѣятельность его будетъ добродѣтельною.

„Достаточно показалъ я (говоритъ Аристотель), что этическая добродѣтель есть средина, и въ какомъ смыслѣ: именно средина между двумя пороками, изъ которыхъ одинъ есть излишекъ, а другой—недостатокъ, и что добродѣтель потому есть добродѣтель, что она какъ въ чувствованіяхъ (аффектахъ и страстяхъ), такъ и въ дѣяніяхъ мѣтитъ въ средину (ее имѣетъ въ виду, къ ней стремится какъ къ своей цѣли). Поэтому трудное дѣло быть (стать) добродѣтельнымъ; ибо найти средину во всякой вещи требуетъ дѣятельности, труда, найти средину даже круга не всякій можетъ, а только умѣющій, знающій (т.-е. геометрію). Такъ, напримѣръ, всякій и легко можетъ разгнѣваться или раздарить свои деньги, или израсходовать ихъ, но не всякій и не легко можетъ дѣлать это такъ, какъ слѣдуетъ дѣлать относительно лица, мѣры, времени, причины и образа дѣйствія. Поэтому надлежащее, должное (въ этомъ отношеніи) есть нѣчто рѣдкое, и оно похваляется и называется прекраснымъ. Далѣе, поэтому того, кто стремится къ срединѣ, надобно прежде всего удалить отъ того, что̀ ей наиболѣе противоположно (напримѣръ стремящагося къ мужеству—отъ трусости, къ воздержности—отъ необузданности, къ щедрости—отъ скупости), ибо изъ двухъ крайностей одна бываетъ порочнѣе другой. Слѣдовательно, если попасть въ средину вообще весьма трудно, то всего лучше изъ двухъ зо̀лъ (т.-е. крайностей, пороковъ), выбрать меньшее, что̀ всего легче сдѣлать именно только-что показаннымъ образомъ“.

„При этомъ слѣдуетъ также обращать вниманіе на то̀, къ чему мы сами наиболѣе склонны, такъ какъ „натуры (людскія) различны, а это можно узнать изъ того, что̀ именно доставляетъ намъ удовольствіе и что̀ неудовольствіе. Здѣсь

должно употребить съ нашей стороны усиліе, чтобы повернуть въ другую сторону (т.-е. отъ того къ чему мы имѣемъ природную склонность); ибо чѣмъ больше удалимся мы отъ нашей природной (порочной) склонности, тѣмъ больше приблизимся къ срединѣ, подобно тому какъ тѣ люди, которые хотятъ выпрямить что-нибудь кривое, гнутъ его обыкновенно въ противоположную сторону (такъ и здѣсь,—если мы имѣемъ природную склонность къ трусости, то слѣдуетъ намъ стараться быть даже безумно отважными,—тогда мы легче сдѣлаемся мужественными; или если мы по природѣ своей склонны къ скупости, то мы должны стараться быть расточительными,—тогда мы легче станемъ щедрыми). Всего же болѣе надобно обращать здѣсь вниманія на удовольствіе и на пріятное, ибо въ этомъ отношеніи мы не судимъ, какъ судятъ неподкупные судьи. При всякомъ удовольствіи мы должны повторять слова народныхъ старѣйшинъ троянскихъ, которые, завидѣвъ прибывшую въ Трою прекрасную Елену, говорили другъ другу на ухо: „какъ она ни прекрасна, но пусть бы лучше убиралась отъ насъ домой къ себѣ, чтобы намъ и нашимъ не принести съ собою гибели“. Если мы прогонимъ такимъ образомъ отъ себя удовольствіе, то мы менѣе погрѣшимъ и будемъ наиболѣе въ состояніи попасть въ средину. Конечно, это трудно, потому что не легко опредѣлить, въ каждомъ случаѣ, какъ, когда, противъ какихъ лицъ, по какой причинѣ и какъ долго можно сердиться, гнѣваться, такъ какъ мы сами то хвалимъ тѣхъ, которые слишкомъ мало гнѣваются, и называемъ ихъ кроткими, то называемъ мужественными тѣхъ, которые сильно гнѣваются (это объясняется тѣмъ, что въ каждомъ излишкѣ и недостаткѣ есть также и нѣкоторая доля добродѣтельнаго стремленія, направленія, которое только вслѣдствіе своей несоразмѣрности со срединою становится порочнымъ). Поэтому не порицается тотъ, кто только немного переступитъ надлежащую мѣру или только немного не дошелъ до нея, а порицается тотъ, кто много отступилъ отъ мѣры, ибо порокъ не остается *тогда* незамѣтнымъ. Гдѣ здѣсь начинается граница относительно предмета и мѣры, и когда слѣдуетъ выразить порицаніе—это трудно опредѣлить словами, какъ трудно опредѣлить такимъ образомъ и все, что̀ есть дѣло чувства, т.-е. все единичное, о которомъ судить можетъ только чувство. Однакоже ясно (несомнѣнно) по крайней мѣрѣ то̀, что похвально сохранять во всемъ средину, и что мы обязаны отвращаться, какъ отъ излишка, такъ и отъ недостатка; тогда всего легче достигнемъ мы средины и совершенства (добродѣтели)“.

„Такъ какъ добродѣтель имѣетъ дѣло съ чувствованіями, аффектами, страстями и дѣяніями, и такъ какъ похваляется и порицается (только) то̀, что̀ дѣлается вольно (добровольно), невольное же извиняется, а иногда ему даже сострадаютъ люди, то при изслѣдованіи добродѣтели необходимо опредѣлить понятіе о вольномъ и невольномъ; это полезно также и для законодателя при назначеніи имъ наказаній и почестей (наградъ)“.

„Невольное—по общему мнѣнію—есть то̀, что̀ дѣлается вслѣдствіе принужденія, или насилія, или вслѣдствіе незнанія (error)“.

„При насиліи, принужденіи начало приходитъ извнѣ, а самъ дѣйствующій (активно) или страдающій (пассивно) нисколько тому не содѣйствуетъ, не помогаетъ ни своему дѣйствію, ни своему страданію: напр. если гонитъ куда кого вѣтеръ или люди, какъ его господа (во власти которыхъ онъ находится). Но если что-либо дѣлается изъ страха бо̀льшихъ золъ или ради чего-либо нравственно-прекраснаго (какъ цѣли), то еще можно сомнѣваться, есть ли такое дѣяніе вольное или невольное: напр. когда тираннъ, во власти котораго находятся наши родители или дѣти, потребуетъ отъ насъ исполненія какого-либо дурного (постыднаго) дѣянія, такъ что если мы исполнимъ приказаніе тиранна, то можемъ спасти ихъ, а если нѣтъ, то они должны будутъ умереть. То же слѣдуетъ сказать и о выбрасываніи въ море изъ корабля своихъ вещей во время бури (для облегченія корабля, чтобы онъ не потонулъ), потому что самъ собою никто добровольно не станетъ бросать вещи свои въ море, а между тѣмъ всякій разумный человѣкъ сдѣлаетъ это (во время бури) для спасенія своего и другихъ (т.-е. жизни). Такія дѣянія суть смѣшаннаго характера (т.-е. они и невольныя, и вольныя); однакоже они подходятъ ближе къ вольнымъ, ибо совершеніе этихъ дѣяній есть слѣдствіе выбора, предпочтенія одного дѣянія другому

(слѣдовательно хотѣнія), а только цѣль ихъ зависитъ отъ обстоятельствъ, дѣйствующихъ принудительно. Дабы дѣяніе могло быть названо вольнымъ или невольнымъ, для этого надобно смотрѣть на моментъ его совершенія, а здѣсь совершается оно вольно, такъ какъ при такихъ дѣяніяхъ начало, починъ движеній членовъ (органовъ) тѣла нашего находится въ самомъ человѣкѣ, а если начало, починъ дѣянія находится въ немъ самомъ, то это значитъ, что отъ него зависитъ также дѣлать чтò или не дѣлать чего. Итакъ такія дѣянія суть дѣянія вольныя; но если разсматривать ихъ, не обращая вниманія на обстоятельства, то, кажется, должно признать ихъ невольными, потому что никто самъ собою не выберетъ, не предпочтетъ такихъ дѣяній другимъ. За такія дѣянія иногда даже похваляются люди, а именно, когда они ради чего либо великаго и нравственно-прекраснаго рѣшаются переносить постыдное и вообще причиняющее имъ неудовольствія, страданія; въ противномъ случаѣ человѣкъ порицается (т.-е. когда онъ не имѣетъ въ виду, какъ цѣли, ничего великаго, высокаго и нравственно-прекраснаго), потому что только низкій, дурной человѣкъ переноситъ постыдное, когда не имѣется въ виду ничего благороднаго (высокаго) и сколько-нибудь хорошаго. Во многихъ случаяхъ (т.-е. при такихъ дѣяніяхъ смѣшаннаго характера) хотя и не хвалятъ человѣка, но по крайней мѣрѣ извиняютъ, если кто сдѣлаетъ что-либо такое, чтò не долженъ былъ бы дѣлать изъ такихъ побужденій, могущество которыхъ превосходитъ силы человѣческой природы, и давленію которыхъ никакой человѣкъ противиться не въ состояніи. Однакоже есть случаи, когда должно сопротивляться даже такому принужденію, когда должно (переносить) и самое ужасное, самое крайнее. Иногда трудно рѣшить, какое изъ двухъ дѣяній слѣдуетъ выбрать, предпочесть или какое изъ двухъ золъ слѣдуетъ переносить; но еще труднѣе устоять съ твердостью на избранномъ разъ рѣшеніи своемъ, потому что большею частью тò, къ чему хотятъ принудить насъ, есть нѣчто постыдное, а тò, чего намъ слѣдуетъ ожидать, если мы не уступимъ принужденію (останемся при своемъ первомъ рѣшеніи) есть нѣчто причиняющее намъ неудовольствіе,

страданіе; поэтому порицаніе и похвала обусловливаются здѣсь тѣмъ, уступимъ ли мы принужденію, или нѣтъ".

„Чтò же должно признать за вынужденное (какія дѣянія слѣдуетъ называть слѣдствіями принужденія, насилія)? Не признать ли вынужденнымъ просто (абсолютно, вообще) все тò, чтò находится внѣ дѣятеля (человѣка), и чему онъ вовсе не содѣйствовалъ? Однакоже, если такое само по себѣ невольное дѣяніе будетъ въ единичномъ случаѣ предпочтено другому дѣянію, и слѣдовательно если починъ дѣянія будетъ находиться въ самомъ дѣятелѣ, то хотя это дѣяніе и будетъ само по себѣ невольнымъ, но въ этомъ данномъ случаѣ и сравнительно съ тѣми дѣяніями, которымъ оно предпочтено, оно будетъ вольнымъ, потому что дѣятельность (наша всегда) выражается въ единичныхъ случаяхъ (т.-е. она не остается сама по себѣ абсолютною), а въ сказанномъ единичномъ случаѣ она вольная. Поэтому и трудно сказать, какого качества должно быть дѣяніе, предпочитаемое другому, ибо въ единичныхъ случаяхъ есть безчисленное множество различій. Но еслибы мы захотѣли и пріятное, и нравственно-прекрасное причислить къ вынуждающимъ наши дѣянія причинамъ,—потому-де, что и это дѣйствуетъ на дѣятеля принудительно, и это есть внѣшнее для него, — то мы должны были бы тогда сказать, признать, что *вся* дѣятельность наша есть вынужденная, ибо ради именно пріятнаго и нравственно-прекраснаго и дѣлаетъ человѣкъ все, чтò онъ ни дѣлаетъ. Притомъ вынужденныя и невольныя дѣянія причиняютъ намъ неудовольствіе, страданіе, между тѣмъ какъ, напротивъ, тò, что мы дѣлаемъ ради пріятнаго и нравственно-прекраснаго, соединено съ удовольствіемъ. Также было бы смѣшно обвинять здѣсь внѣшнія обстоятельства, а не самихъ себя,—несмотря на ту легкость, съ которою мы допустили ихъ дѣйствіе на насъ,—и приписывать нравственно прекрасное себѣ, а вину за дурное взваливать на прелести пріятнаго, удовольствій (какъ на ихъ причины). Итакъ вынужденное дѣяніе бываетъ только тогда, когда починъ находится внѣ человѣка, дѣйствующаго подъ вліяніемъ принужденія, и когда этотъ человѣкъ нисколько тому не способствовалъ".

Итакъ Аристотель признаетъ здѣсь двѣ причины, дѣлаю-

щія дѣянія наши невольными и, слѣдовательно, невмѣняемыми дѣятелю въ вину: 1) насиліе или принужденіе и 2) незнаніе. Римскіе юристы признавали такія же причины; но въ каждой изъ нихъ различали они еще слѣдующіе виды: насиліе или принужденіе физическое—это собственно сила (vis) и психическое—это страхъ (metus); а незнаніе бываетъ или случайное—это заблужденіе (error), или возбужденное умышленно другимъ лицомъ—это обманъ (fraus, dolus). Аристотель ясно и хорошо опредѣлилъ первый видъ насилія, принужденія, т.-е. физическое, исходящее или отъ физической природы (вѣтеръ гонитъ человѣка), или отъ другого человѣка (господинъ гонитъ, насильственно принуждаетъ своего раба къ какому-либо дѣянію), потому что этого вида принужденіе вообще не представляетъ трудностей для рѣшенія вопроса о невмѣняемости въ вину дѣянія, совершоннаго вслѣдствіе *такого* принужденія; больше трудностей для своего опредѣленія представляетъ второй видъ принужденія, т.-е. страхъ, которымъ поэтому и занимается здѣсь Аристотель больше. Трудность состоитъ въ томъ, что здѣсь дѣятель *хочетъ* дѣянія, именно во время его совершенія, слѣдовательно въ *этомъ* отношеніи это дѣяніе, какъ исходящее изъ воли дѣятеля есть *вольное* дѣяніе; но предшествующій совершенію дѣянія мотивъ, которымъ опредѣляется дѣяніе, насильственно навязанъ ему извнѣ (напр. когда тираннъ приказываетъ подвластному себѣ сдѣлать что-либо дурное, угрожая смертью его родителей или дѣтей, если онъ этого не сдѣлаетъ). При такихъ дѣяніяхъ представляется столкновеніе различныхъ мотивовъ. Это столкновеніе можетъ произойти: 1) или между нравственнымъ мотивомъ (уваженіе къ нравственному закону, къ нравственному долгу, къ авторитету) съ одной стороны и мотивомъ удовольствія и неудовольствія съ другой стороны, или 2) между различными нравственными мотивами и 3) между различными мотивами удовольствія и неудовольствія. Такое столкновеніе можетъ встрѣтиться, правда, при всякомъ дѣяніи, но обыкновенно оно не замѣчается, потому что уже самые нравы страны, гдѣ живетъ дѣятель, указываютъ, какой путь слѣдуетъ ему избрать и какому мотиву слѣдуетъ отдать предпочтеніе, и потому что тѣмъ же самымъ образомъ часто рѣшается уже и нравственный вопросъ,—

напр. въ случаѣ, когда выбрасываются во время бури вещи для спасенія людей на кораблѣ и самого корабля, ибо нравы повелѣваютъ скорѣе пожертвовать своими вещами, чѣмъ жизнью своею и даже чужою. Но труднѣе рѣшеніе вопроса о невмѣняемости, когда мотивъ дѣянія есть страхъ, возбуждаемый другимъ лицомъ, есть ли такое дѣяніе вольное, или невольное. Римскіе юристы всегда разсматривали и въ этомъ случаѣ дѣяніе какъ вольное, но предоставляли сторонѣ, побужденной къ дѣянію страхомъ, actionem (право прямого иска) или exceptionem (право встрѣчнаго иска) противъ притязаній другой стороны, или совершали въ пользу той стороны restitutionem in integrum (возстановленіе права въ полнотѣ), но не иначе, какъ подъ слѣдующими условіями или при слѣдующихъ предположеніяхъ: 1) угроза должна быть направлена противъ жизни или физической цѣлости лица (а не противъ имущества); 2) угрожаемый долженъ имѣть разумное основаніе признавать угрозу серьезною и исполнимою (напр. угроза слабаго и безоружнаго противъ сильнаго и вооруженнаго). Въ особенности угрозы противъ имущества или угрозы воспользоваться своимъ правомъ не даютъ (по ученію римскихъ юристовъ) права угрожаемому уничтожать заключенную подъ такими угрозами сдѣлку (договоръ). Что касается морали, то хотя она и не можетъ провести въ этомъ отношеніи такихъ рѣзкихъ границъ между вольнымъ и невольнымъ дѣяніемъ, однакоже и въ ней все сводится въ концѣ концовъ къ тому же. Хотя Аристотель и не достигъ еще здѣсь той ясности, какой достигли впослѣдствіи римскіе юристы; однакоже, въ главномъ, онъ разсуждаетъ вѣрно, признавая дѣяніе, совершонное подъ вліяніемъ страха, вольнымъ самимъ по себѣ, но заслуживающимъ извиненія, въ случаѣ угрозы значительнымъ какимъ-либо зломъ.

Послѣднія замѣчанія Аристотеля относительно неправильнаго причисленія къ мотивамъ, вынуждающимъ дѣянія какъ нравственно-прекраснаго, такъ и удовольствія, вызваны были, конечно, мнѣніями софистовъ, которые извиненіе, прощеніе дѣянія, совершоннаго подъ вліяніемъ принужденія вообще и страха въ особенности, распространили на всякое дѣяніе, совершаемое изъ побужденій или нравственно-прекраснаго, или удовольствія, утверждая, что эти побужденія суть также на-

силія, принужденія, уничтожающія вмѣняемость дѣяній, на томъ-де основаніи, что обстоятельства, изъ которыхъ возникаютъ эти мотивы, всегда суть вѣдь также нѣчто внѣшнее для дѣятеля, и слѣдовательно начало, починъ дѣянія не находится въ самомъ дѣятелѣ. Въ виду такого-то мнѣнія Аристотель и нашелся вынужденнымъ къ такому признаку невольнаго, по его мнѣнію, дѣянія присоединить еще слѣдующее: для того, чтобы признать дѣяніе невольнымъ, необходимо, чтобы дѣятель самъ вовсе не помогалъ, не содѣйствовалъ бы ему. Но и эта прибавка не уничтожаетъ еще вполнѣ неопредѣлительности Аристотелева колебанія при опредѣленіи невольнаго дѣянія.

Разсмотрѣвъ первую, главную причину невольности дѣяній, насиліе или принужденіе, Аристотель переходитъ къ разсматриванію второй главной причины—къ незнанію.

Объ этой причинѣ онъ говоритъ слѣдующее:

„Все, что̀ совершается по незнанію, хотя (вообще) и не дѣлается вольно, однакоже собственно невольными могутъ быть признаны лишь такія дѣянія, за которыми слѣдуютъ скорбь и раскаяніе. Ибо кто сдѣлалъ что-либо по незнанію, но не сожалѣетъ о своемъ дѣяніи, тотъ хотя и не сдѣлалъ вольно (т.-е. намѣренно) того, чего онъ не зналъ, однакоже и не невольно (т.-е. не противъ воли своей, не неохотно), такъ какъ онъ не скорбитъ о своемъ дѣяніи". Словомъ, „кто дѣйствуетъ по незнанію и раскаивается въ своемъ дѣяніи, тотъ (вообще или обыкновенно) считается дѣйствующимъ невольно (т.-е. неохотно); кто же не раскаивается въ своемъ дѣяніи, тотъ считается дѣйствующимъ только не по волѣ (т.-е. ненамѣренно)".

„Еще различаютъ (вообще, обыкновенно), сдѣлалъ ли кто что-нибудь *по* незнанію, или же только *какъ* незнающій. Такъ, напримѣръ, пьяный или вспыльчивый дѣйствуютъ не по незнанію, а по одной изъ сказанныхъ причинъ, т.-е. вслѣдствіе или пьянства, или гнѣва, такъ что онъ дѣйствуетъ только какъ незнающій (т.-е. не сознавая, что̀ онъ дѣлаетъ въ ту минуту, когда онъ это дѣлаетъ)".

„Можно, пожалуй, даже сказать, что всякій дурной человѣкъ (дѣйствующій противъ доброй нравственности) не знаетъ (не сознаетъ), что̀ должно дѣлать и отъ чего должно воздерживаться; но этотъ-то именно недостатокъ (т.-е. такое незнаніе) и дѣлаетъ человѣка неправеднымъ и несправедливымъ и вообще дурнымъ (слѣдовательно, такое незнаніе не только не извиняетъ его, а, напротивъ, еще больше осуждаетъ)".

„Далѣе, не называется дѣяніе невольнымъ, если дѣятель не знаетъ только того, что̀ полезно, выгодно; ибо незнаніе, на что̀ рѣшиться (что̀ слѣдуетъ избрать, что̀ чему предпочесть) не дѣлаетъ дѣянія невольнымъ".

„Также и незнаніе всеобщаго не дѣлаетъ дѣянія невольнымъ (слѣдовательно—извинительнымъ), ибо за такое незнаніе порицается человѣкъ; а дѣлаетъ его невольнымъ незнаніе единичнаго, въ которомъ и для котораго человѣкъ дѣйствуетъ, ибо только при такого рода незнаніи могутъ встрѣтиться и раскаяніе, и извиненіе, такъ что кто не знаетъ этого единичнаго, только тотъ и дѣйствуетъ невольно".

„Итакъ относительно незнанія хорошо бы опредѣлить ближе, какое незнаніе сюда относится, и насколько оно велико, и кто дѣйствуетъ (что̀ дѣлаетъ), и при чемъ, и въ чемъ, (т.-е. съ какими предметами и съ какими обстоятельствами имѣетъ человѣкъ при этомъ дѣло), а иногда и съ чѣмъ: напримѣръ, съ какимъ орудіемъ, и ради чего; далѣе—какимъ образомъ: напримѣръ, дѣйствуетъ ли кто въ пылу страсти или спокойно (словомъ, опредѣлить все сдѣланное, именно для того, чтобы рѣшить вопросъ: есть ли въ данномъ случаѣ, т.-е. при незнаніи этихъ единичныхъ обстоятельствъ, дѣяніе вольное или же невольное). Однакоже на все это вмѣстѣ не можетъ распространяться незнаніе,—развѣ бы человѣкъ находился въ состояніи безумія или сумасшествія; очевидно, не распространяется незнаніе и на лицо самого дѣятеля (т.-е. кто дѣйствуетъ), ибо кто же не знаетъ самого себя? Но, конечно, можетъ человѣкъ не знать, что̀ онъ дѣлаетъ: напримѣръ, когда говорятъ, что кто-либо проговорился, проболтался, или что кто не зналъ, что дѣло идетъ о тайнѣ, или что кто хотѣлъ только показать что-либо,—напримѣръ, стрѣльбу метательной машины, а эта машина убила кого-либо. Также кто-нибудь могъ считать кого-либо своимъ врагомъ, между тѣмъ оказалось, что это сынъ его; или могъ думать, что брошенное копье закруглено сверху, между тѣмъ какъ оно вверху острое; или что брошенный

камень есть пемза, между тѣмъ какъ это твердый камень. Можетъ также случиться, что человѣкъ убьетъ того, кого хотѣлъ только толкнуть или наказать для его же исправленія, или что человѣкъ убьетъ кого, желая только показать ему, какъ надобно сражаться въ кулачномъ бою".

„И вотъ если незнаніе можетъ распространиться на все то̀, въ чемъ состоитъ дѣяніе, то кто не зналъ и одного чего-либо изъ всего этого, тотъ дѣйствовалъ невольно: а именно, въ томъ случаѣ, если это незнаніе касается одной изъ главныхъ составныхъ частей дѣянія, къ числу которыхъ принадлежитъ предметъ (т.-е. результатъ или цѣль) и мотивъ дѣянія. Но дабы дѣяніе ради и такого незнанія могло быть признано невольнымъ, для этого требуется еще, чтобы дѣятель скорбѣлъ о немъ и раскаивался въ немъ".

Замѣтимъ, что Аристотель разсматриваетъ здѣсь незнаніе *вообще*, откуда бы оно ни произошло, вовсе умалчивая о томъ особенномъ видѣ незнанія, которое въ комъ-либо возбуждается намѣреннымъ дѣйствіемъ другого лица, и которое называется собственно обманомъ (fraus, dolus), чѣмъ такъ много занимаются юристы; ибо Аристотель разсматриваетъ здѣсь незнаніе не съ юридической, а съ моральной точки зрѣнія; но съ этой точки зрѣнія нѣтъ различія, откуда бы незнаніе его ни произошло, возбуждено ли оно обманомъ другого лица, или же оно возникло другимъ какимъ-либо образомъ.

Далѣе, относительно незнанія мораль и право отличаются еще и тѣмъ, что мораль никогда не извиняетъ незнанія моральнаго велѣнія закона, между тѣмъ какъ мораль часто извиняетъ незнаніе юридическихъ законовъ, именно потому, что моральные законы гораздо общѣе, проще, доступнѣе пониманію всѣхъ, а также гораздо извѣстнѣе всякому изъ обыденной жизни индивида среди своего народа, и чрезъ свое воспитаніе въ семействѣ и въ школѣ, нежели юридическіе законы, тогда какъ юридическіе законы для своей опредѣлительности требуютъ множества подробныхъ опредѣленій, которыя легко ускользаютъ изъ памяти. Право, напротивъ, требуетъ своего знанія, знанія юридическихъ законовъ, выражаясь, что незнаніемъ ихъ нельзя отговариваться, т.-е. извиняться; но за то юристы гораздо строже различаютъ ignorantia juris (незнаніе права) и ignorantia facti (незнаніе факта), нежели моралисты различаютъ незнаніе моральныхъ законовъ, или, какъ выражается Аристотель, всеобщаго, и незнаніе также фактовъ, что̀ Аристотель называетъ единичнымъ.

Затѣмъ, если для того, чтобы дѣяніе могло быть признано невольнымъ, и слѣдовательно извиняемымъ или невмѣняемымъ въ вину дѣятелю, Аристотель требуетъ, чтобы дѣятель скорбѣлъ о немъ и раскаивался въ немъ, то и въ этомъ также заключается отличіе морали отъ права, ибо въ правѣ это раскаяніе не имѣетъ никакого значенія для тѣхъ отношеній, съ которыми имѣетъ дѣло гражданское право; но даже и въ уголовномъ правѣ раскаяніе не уничтожаетъ наказуемости, а можетъ развѣ только быть причиною смягченія или уменьшенія наказанія. Основаніе *такого* отличія морали отъ права заключается въ томъ, что въ морали это намѣреніе дѣятеля имѣетъ гораздо бо̀льшее значеніе для опредѣленія качества дѣянія, нежели исполненія намѣренія, чѣмъ самое дѣяніе, и что поэтому въ морали отсутствіе въ раскаяніи дѣятеля послѣ того, какъ его незнаніе уже разсѣялось, устранено было, считается признакомъ того, что дѣятель, и тогда, когда бы въ немъ не было этого незнанія, и до совершенія имъ дѣянія или во время его совершенія, все-таки не воздержался бы отъ этого дѣянія. Впрочемъ, по принципамъ морали новыхъ народовъ, раскаяніе не считается средствомъ превратить всякое дѣяніе въ дѣяніе, совершонное по незнанію, въ невольное; и въ этой морали раскаяніе считается только признакомъ хорошаго характера, нравственно-добраго образа мыслей и чувства дѣятеля, такъ что раскаивающійся въ своемъ дѣяніи менѣе терпитъ умаленія въ уваженіи къ себѣ со стороны своихъ согражданъ, нежели тотъ, кто не чувствуетъ раскаянія. И въ христіанской религіи раскаяніе почитается условіемъ отпущенія грѣховъ, но такъ, что только наказанію не подвергается раскаявшійся грѣшникъ, а впрочемъ самое дѣяніе раскаявшагося не признается невольнымъ. Что касается Аристотеля, то онъ здѣсь повидимому колеблется, какъ слѣдуетъ смотрѣть на дѣяніе, въ которомъ дѣятель раскаивается: какъ на вольное или же какъ на невольное,—ибо и Аристотель предлагаетъ въ этомъ отношеніи различіе, не совсѣмъ ясно опредѣленное между дѣя-

ніемъ невольнымъ (ἄκων) и дѣяніемъ не по волѣ (οὐχ ἑκών).

Наконецъ, Аристотель не разсматриваетъ здѣсь всѣхъ обстоятельствъ дѣянія, совершоннаго по незнанію, которыя возбуждаютъ это незнаніе вслѣдствіе физическихъ причинъ, и которыя въ области права подводятся подъ понятіе невмѣняемости вслѣдствіе отсутствія дѣеспособности. Сюда принадлежатъ, напримѣръ, малолѣтство, безуміе и сумасшествіе, сомнамбулизмъ, полное опьяненіе и прочее. Хотя о нѣкоторыхъ изъ этихъ обстоятельствъ и упоминаетъ Аристотель, но мимоходомъ и отдѣльно, не представляя о нихъ никакого систематическаго изслѣдованія. Впрочемъ эти обстоятельства, или состоянія (status) являются у Аристотеля какъ бы смѣшанными изъ причинъ двухъ первыхъ разрядовъ невольныхъ дѣяній, т.-е. изъ принужденія и изъ незнанія; слѣдовательно представляютъ собою новый третій разрядъ ихъ. Такъ дѣянія малолѣтняго вообще еще не судятся по строгимъ нравственнымъ законамъ, частью потому, что малолѣтнему недостаетъ полнаго знанія этихъ законовъ и единичныхъ фактическихъ обстоятельствъ даннаго случая (всеобщаго и единичнаго), частью потому, что у малолѣтняго или вовсе еще не образовалось, или же недостаточно развилось уваженіе къ нравственному велѣнію, къ долгу, для того чтобы малолѣтній могъ воспротивиться противоположнымъ такому уваженію побужденіямъ къ удовольствіямъ. Такъ душевно-больному и пьяному недостаетъ также этихъ обоихъ условій вольнаго дѣянія; но, смотря по индивидуальности единичнаго человѣка, недостатокъ оказывается въ немъ или болѣе на сторонѣ знанія, или болѣе на сторонѣ силы нравственнаго побужденія, такъ сказать—уваженія къ нравственному велѣнію, долгу. Поэтому мораль не можетъ исчерпать всего разнообразія сюда относящихся единичныхъ случаевъ и разграничить ихъ посредствомъ различающихъ ихъ фактическихъ признаковъ, а требуетъ обсужденія во всѣхъ отношеніяхъ каждаго единичнаго случая особо, между тѣмъ какъ право, вслѣдствіе необходимыхъ для него всеобщихъ правилъ, прибѣгаетъ здѣсь къ установленію легко различаемыхъ признаковъ, которыми и опредѣляетъ вмѣняемость дѣянія. Такъ, римское право установило въ этомъ отношеніи четыре рѣзко

отдѣленныя ступени возраста человѣческаго: infantes (дѣти—до 7 лѣтъ), impuberes (незрѣлые—отъ 7 до 14 лѣтъ), puberes (зрѣлые—отъ 14 до 25 лѣтъ), majores (совершеннолѣтніе—съ 25 лѣтъ). Съ этими 4-мя ступенями возраста связало римское право весьма тонкія различія относительно дѣеспособности и вмѣняемости. Но гдѣ этого невозможно сдѣлать, какъ напримѣръ относительно душевно-больныхъ и пьяныхъ, тамъ и право вынуждено предоставить судьѣ обсуждать въ этомъ отношеніи каждый единичный случай особо.

Далѣе, мы видѣли, что Аристотель различаетъ дѣйствующаго *по* незнанію и дѣйствующаго *какъ* незнающій. Такое различіе могло бы быть объяснено такъ, что дѣйствующій *по* незнанію тотъ, кто дѣйствуетъ, не зная нравственныхъ законовъ, а дѣйствующій *какъ* незнающій—тотъ, кто дѣйствуетъ, не зная фактическихъ обстоятельствъ; словомъ, въ первомъ случаѣ незнаніе есть то̀, что̀ въ правѣ называется ignorantia juris (незнаніе права), а въ послѣднемъ случаѣ — то̀, что̀ въ правѣ называется ignorantia facti (незнаніе факта). Но такое объясненіе возбуждаетъ противъ себя сомнѣніе, потому что не оба приведенные здѣсь Аристотелемъ примѣра согласуются съ такимъ объясненіемъ, а именно: незнающими называетъ онъ и дѣйствующаго въ опьяненіи, и дѣйствующаго въ гнѣвѣ, между тѣмъ какъ первому, т.-е. пьяному, можно, дѣйствительно, приписать ignorantia facti, но никакъ не послѣднему, дѣйствующему въ гнѣвѣ. Поэтому можно бы объяснить это развѣтвленіе такимъ образомъ, что дѣйствующему въ гнѣвѣ хотя и нельзя приписать ignorantiam facti, но о немъ можно сказать, что, несмотря на свое знаніе фактическихъ обстоятельствъ, онъ увлекается къ дѣянію силою своей страсти.

Затѣмъ Аристотель—хотя и не одобряетъ *вообще* Платонова ученія, что всякій дѣйствующій дурно дѣйствуетъ какъ незнающій, однакоже не вездѣ освобождается отъ такого односторонняго взгляда своего учителя, Платона; а потому онъ здѣсь допускаетъ, что дурной человѣкъ не знаетъ нравственныхъ законовъ, а также не знаетъ полезнаго, выгоднаго, но вслѣдъ затѣмъ онъ поправляется, говоря, что нельзя назвать дѣяніе невольнымъ, если кто дѣйствуетъ только какъ незнающій полезнаго. И если, затѣмъ, Аристотель находитъ пороч-

ность дѣянія именно въ *такомъ* незнаніи, то отсюда слѣдуетъ, что онъ не подразумѣваетъ здѣсь собственно незнанія нравственныхъ законовъ, а представляетъ себѣ тотъ случай, когда пожеланіе, несмотря на знаніе нравственныхъ законовъ, побораетъ въ человѣкѣ страхъ къ нравственно-дурному (нравственный стыдъ); такое воззрѣніе Аристотеля совершенно вѣрно, но затемняется тѣмъ, что Аристотель не точно назвалъ *незнаніемъ* такой случай побѣды пожеланія надъ нравственнымъ стыдомъ, между тѣмъ какъ это вовсе не есть незнаніе.

Наконецъ, замѣтимъ, что хотя Аристотель и разумѣетъ подъ незнаніемъ всеобщаго преимущественно незнаніе нравственныхъ законовъ, однакоже отчасти разумѣетъ и незнаніе тѣхъ правилъ, съ помощью которыхъ можно видѣть фактическія послѣдствія единичнаго дѣянія, между тѣмъ какъ подъ единичнымъ разумѣетъ онъ всѣ единичныя обстоятельства, окружающія, такъ сказать, данное дѣяніе или его сопровождающія.

Послѣ такихъ замѣчаній представимъ, что̀ говорилъ Аристотель въ заключеніи своего изслѣдованія вольныхъ и невольныхъ дѣяній.

Онъ возвращается къ вопросу, затронутому имъ въ началѣ этого изслѣдованія вольныхъ и невольныхъ дѣяній, а именно: всякій ли мотивъ къ дѣянію—будетъ ли оно нравственно-прекрасное, или же удовольствіе—есть полное принужденіе человѣка, а потому дѣлаетъ его дѣяніе, совершонное изъ такихъ мотивовъ дѣяніемъ невольнымъ, какъ утверждаютъ особенно софисты. Но преимущественно старается онъ здѣсь опредѣлить, къ какого рода дѣяніямъ—къ вольнымъ или къ невольнымъ—слѣдуетъ причислить дѣянія, совершаемыя въ аффектѣ.

„Если (говоритъ Аристотель) невольное дѣяніе есть такое, которое совершается вслѣдствіе принужденія или же незнанія, то отсюда, кажется, слѣдуетъ, что (наоборотъ) вольное дѣяніе бываетъ тогда, когда начало, починъ дѣянія исходитъ изъ самого дѣятеля, который вмѣстѣ съ тѣмъ знаетъ особенныя обстоятельства, при которыхъ совершается его дѣяніе. Поэтому невѣрно мнѣніе тѣхъ, которые причисляютъ къ невольнымъ дѣяніямъ дѣянія, совершаемыя вслѣдствіе аффектовъ или пожеланій. Ибо, во-первыхъ, отсюда слѣдовало бы, что дѣти и животныя вовсе неспособны совершать никакихъ вольныхъ дѣяній, а затѣмъ спрашивается: развѣ никакое дѣяніе, совершаемое вслѣдствіе аффекта или пожеланія, не совершается вольно, или же нравственно-прекрасное дѣяніе слѣдуетъ признавать совершающимся вольно, а нравственно-дурное—невольно? Но не смѣшно ли было бы утверждать это, такъ какъ причина одна и та же (т.-е не смѣшно ли утверждать, что нравственно-прекрасныя дѣянія вольны, а нравственно-дурныя невольны, хотя и тѣ, и другія совершаются однимъ и тѣмъ же дѣятелемъ вслѣдствіе одинаковой причины, т.-е. аффекта или пожеланія)? Далѣе, нелѣпо было бы также называть невольнымъ то̀, къ чему стремиться мы нравственно обязаны; такъ на многое мы нравственно обязаны гнѣваться и многаго мы нравственно обязаны желать, напр. здоровья и познанія; а между тѣмъ невольное дѣяніе соединено съ неудовольствіемъ, слѣдовать же своему пожеланію пріятно (итакъ дѣяніе, совершонное вслѣдствіе пожеланія, должно и поэтому признать вольнымъ). Затѣмъ, какъ же тогда отличить относительно невольности дурное дѣяніе, совершаемое съ обдуманнымъ намѣреніемъ, отъ дурного же дѣянія, совершоннаго въ аффектѣ? Но вѣдь и тѣхъ, и другихъ дѣяній равно слѣдуетъ избѣгать. И безразсудные, и разумные аффекты свойственны человѣку не менѣе. Вообще дѣянія человѣка исходятъ изъ аффектовъ и изъ пожеланій, а потому было бы нелѣпо назвать ихъ невольными“.

Съ вольными и невольными дѣяніями приводитъ Аристотель въ тѣснѣйшую связь то̀, что̀ онъ называетъ προαιρέσις, т.-е. рѣшеніе человѣка на какое-либо дѣяніе предпочтительно предъ другимъ дѣяніемъ, слѣдовательно нераздѣльное со свободою выбора или того, что̀ нѣмцы обозначаютъ словомъ Willkhür и что̀ у насъ часто переводится словомъ *произволъ* въ значеніи именно свободы выбора. Мы будемъ здѣсь, для краткости, называть это Аристотелево προαιρέσις—просто рѣшеніемъ.

„Рѣшеніе есть, кажется, самое существенное въ добродѣтели (наиболѣе ее характеризующее) и главный критерій нравственности дѣянія (такъ что есть ли дѣяніе нравственно

доброе или же дурное, объ этомъ всего лучше можно судить по тому, какимъ рѣшеніемъ руководился человѣкъ при совершеніи дѣянія, или же и такъ, что по рѣшеніямъ лучше, нежели по дѣяніямъ, можемъ мы судить о нравственныхъ качествахъ человѣка".

„Рѣшеніе является всегда какъ нѣчто вольное, однакоже рѣшеніе не есть совершенно одно и то же, что вольное. Понятіе о вольномъ (или о волѣ) имѣетъ большій объемъ (нежели понятіе о рѣшеніи), ибо волю, хотѣніе имѣютъ и дѣти, и животныя, но они неспособны къ рѣшеніямъ (такъ какъ рѣшеніемъ предполагается то обдумываніе выбора, къ которому они неспособны). Также мы называемъ внезапное дѣяніе вольнымъ, но не называемъ его содѣяннымъ по рѣшенію (т.-е. обдуманно)".

„Далѣе, ошибаются, кажется, тѣ, которые опредѣляютъ рѣшеніе или какъ хотѣніе, или какъ ярость (вообще какъ аффектъ), или какъ желаніе или какъ мнѣніе (представленіе), ибо неразумныя существа, хотя и имѣютъ хотѣніе (хотятъ чего-либо) и ярость (аффекты), но они неспособны къ рѣшеніямъ. Также кто не можетъ владѣть самъ собою—дѣйствуетъ вслѣдствіе хотѣнія, но не вслѣдствіе рѣшенія, и, наоборотъ, владѣющій самъ собою дѣйствуетъ вслѣдствіе рѣшенія, а не только хотѣнія. Далѣе, хотѣніе можетъ быть противоположно рѣшенію, но одно хотѣніе не противоположно другому (т.-е. всякое хотѣніе есть всегда хотѣніе (слѣдовательно рѣшеніе не есть хотѣніе)".

„Далѣе, хотѣніе вращается около пріятнаго и непріятнаго (т.-е. мы хотимъ или получить удовольствіе, или избѣгнуть неудовольствія), а рѣшеніе не вращается ни около одного изъ нихъ (ибо оно руководится не хотѣніемъ, а размышленіемъ, т.-е. оно всегда предполагаетъ обдуманное намѣреніе)".

„Еще менѣе можно сказать, что рѣшеніе есть ярость, рьяность (вообще аффектъ); ибо весьма мало изъ того, что̀ дѣлается въ аффектѣ, есть слѣдствіе рѣшенія (какъ чего-то обдуманнаго)".

„Рѣшеніе не есть также и желаніе, хотя и кажется съ нимъ (особенно) сроднымъ. Ибо рѣшеніе не имѣетъ въ виду чего-либо невозможнаго, такъ что еслибы кто сказалъ, что онъ

рѣшается на невозможное, то его сочли бы сумасшедшимъ; напротивъ, желаніе можетъ имѣть въ виду и невозможное,— напримѣръ, не умереть. Далѣе, желаніе не ограничивается только своими дѣяніями; напримѣръ, можно желать, чтобы такой-то боецъ одержалъ побѣду на публичныхъ играхъ; напротивъ, нельзя сказать, чтобы на это кто-либо рѣшался, ибо можно рѣшаться только на то̀, что̀ кто *самъ* (а не другой) можетъ сдѣлать; затѣмъ желаніе имѣетъ дѣло болѣе съ цѣлью, а рѣшеніе—болѣе съ тѣмъ, что̀ ведетъ къ цѣли, т.-е. со средствами. Такъ здоровья мы себѣ желаемъ (какъ цѣли), но на средства стать здоровымъ (ведущія къ этой цѣли) мы рѣшаемся (мы выбираемъ ихъ обдуманно). Или, — мы желаемъ быть счастливыми, и такъ именно и говоримъ, между тѣмъ какъ нельзя сказать—мы *рѣшились* быть счастливыми, потому что рѣшеніе можемъ имѣть въ виду только то̀, что̀ отъ насъ зависитъ (т.-е. средства стать счастливыми, а не то, что̀ отъ насъ не зависитъ, т.-е. цѣль)".

„Далѣе, рѣшеніе не можетъ быть и мнѣніемъ (представленіемъ), ибо мнѣніе можетъ все имѣть своимъ предметомъ, а именно: какъ вѣчное и невозможное (отъ насъ независимое), такъ и отъ насъ зависимое (обо всемъ можно имѣть мнѣніе, все можно себѣ представить, между тѣмъ какъ предметомъ рѣшенія можетъ быть только возможное и отъ насъ зависимое). Далѣе, относительно мнѣній различаютъ мнѣнія истинныя, вѣрныя и мнѣнія ложныя, но не различаютъ мнѣній нравственно-дурныхъ и нравственно-хорошихъ, между тѣмъ какъ рѣшенія *такъ* именно въ особенности различаютъ (т.-е. какъ нравственно-хорошія и какъ нравственно-дурныя). И никто, конечно, не будетъ утверждать, что вообще мнѣнія и рѣшенія—это одно и то же, или что рѣшеніе есть одно и то же, что̀ и какое-либо *опредѣленное* мнѣніе въ особенности; ибо нашъ нравственный характеръ опредѣляется рѣшеніемъ или на нравственно-хорошее или же на нравственно-дурное, а не опредѣляется нашими мнѣніями. Далѣе, рѣшеніе имѣетъ въ виду или получить что-либо, достигнуть чего-либо, или же избѣжать чего-либо, или нѣчто тому подобное, между тѣмъ какъ предметъ мнѣнія есть или вещь, т.-е. какова она, или лицо, или какимъ образомъ вещь приноситъ пользу, но рѣдко

предметомъ мнѣнія бываетъ пріобрѣтеніе, достиженіе или избѣжаніе чего-либо. Далѣе, рѣшеніе похваляется не столько за свою вѣрность, сколько за то̀, что оно стремится къ тому, къ чему слѣдуетъ стремиться, между тѣмъ какъ достоинство мнѣнія зависитъ отъ его вѣрности (истинности). Далѣе, мы рѣшаемся на то̀, о чемъ всего лучше знаемъ, что оно хорошо, между тѣмъ какъ мы еще мало знаемъ то̀, о чемъ имѣемъ только мнѣніе. Далѣе, не (всегда) одинъ и тотъ же человѣкъ имѣетъ и самыя лучшія рѣшенія, и самыя лучшія мнѣнія, а у многихъ мнѣнія лучше рѣшеній, такъ что они вслѣдствіе своей дурной нравственности выбираютъ, предпочитаютъ не то̀, что̀ слѣдуетъ. (Вообще воля лежитъ въ понятіи рѣшенія, но не лежитъ въ понятіи мнѣнія.) Впрочемъ все равно, предшествуетъ ли мнѣніе рѣшенію, или же сопровождаетъ его, ибо здѣсь вопросъ не объ этомъ, а о томъ, есть ли рѣшеніе то̀ же самое, что и мнѣніе".

„Итакъ (спрашивается) что̀ такое рѣшеніе и къ какому роду понятій оно принадлежитъ, если оно не принадлежитъ, ни къ одному изъ сказанныхъ понятій (т.-е. если оно не есть ни хотѣніе, ни аффектъ, ни желаніе, ни мнѣніе)? Рѣшеніе есть дѣйствительно нѣчто вольное, но не все, что̀ есть вольное, есть рѣшеніе. Не есть ли рѣшеніе нѣчто напередъ обдуманное? Есть, ибо рѣшеніе требуетъ разсудка и разсужденія, да и самое слово προαίρεσις указываетъ (по своему производству, этимологически) на то, что рѣшеніе есть родъ выбора одного предъ другимъ или предпочтительно другому".

Такъ какъ сущность рѣшенія состоитъ въ обдумываніи, то отъ опредѣленія понятія о рѣшеніи Аристотель переходитъ къ разсматриванію обдумыванія.

„Все ли (спрашиваетъ онъ) обдумывается и все ли способно быть обдумываемо, или есть и такіе предметы, которые не подлежатъ обдумыванію?"

На этотъ вопросъ самъ Аристотель отвѣчаетъ слѣдующимъ образомъ:

„Обдумыванью подлежитъ не то̀, что̀ обдумать захотѣлъ бы развѣ только безумный или сумасшедшій, но только то̀, что̀ обдумываетъ человѣкъ съ здравымъ разсудкомъ. Такъ ничьему обдумыванью не подлежитъ вѣчное, т.-е. вѣчныя существа, какъ напримѣръ міръ (т.-е. въ его цѣломъ), и вѣчныя истины, какъ напримѣръ несоразмѣрность діаметра и окружности круга, а также то̀, что̀ хотя и невѣчно, а напротивъ становится всегда одинаковымъ образомъ (правильно, періодически) и вслѣдствіе ли необходимости (т.-е. въ силу физическихъ законовъ) или по своей природѣ, натурѣ, или же по другой какой причинѣ, — напримѣръ, теченіе солнца; далѣе, то̀, что̀ бываетъ неодинаково,—напримѣръ, засухи или дожди; или то̀, что̀ случайно, зависитъ отъ случайности,—напримѣръ, находка клада; далѣе, кое-что касающееся людей (т.-е. что̀ хотя и есть нѣчто человѣческое, но отъ насъ не зависитъ): напримѣръ, ни одинъ лакедемонянинъ не станетъ обдумывать, какое государственное устройство было бы самымъ лучшимъ для скиѳовъ, такъ какъ онъ знаетъ, что мы (греки) не можемъ сдѣлать ничего, чтобы его осуществить (а это могутъ только сами же скиѳы). Итакъ единственнымъ предметомъ обдумыванія остаются собственныя наши дѣянія, и то̀, что̀ состоитъ въ нашей власти, отъ насъ зависитъ; ибо все, что̀ дѣлается, хотя обыкновенно и сводится къ слѣдующимъ причинамъ,—или къ собственной природѣ, или къ необходимости, или же къ случайности, но къ этимъ причинамъ слѣдуетъ еще прибавить нашъ разумъ и нашу силу, мощь, могущество (т.-е. такъ какъ то̀, чего причина есть природа, натура предмета, или необходимость, или случайность, не подлежитъ обдумыванію, какъ отъ насъ независимое, ибо не мы тому причина, то остается для обдумыванія только то̀, чего причина есть нашъ разумъ и наша сила, мощь, могущество, т.-е. что зависитъ отъ насъ, такъ что всякій человѣкъ обдумываетъ лишь то̀, что̀ имъ можетъ быть сдѣлано, исполнено). Далѣе, въ области знанія, наукъ предметомъ обдумыванія не можетъ быть точно-опредѣленное и извѣстное, напр. буквы, такъ какъ мы не колеблемся, какъ ихъ слѣдуетъ писать (и слѣдовательно не обдумываемъ этого); но предметомъ обдумыванія можетъ быть то̀, что̀ исполняется нами не всегда одинаковымъ образомъ, напр. то̀, что̀ относится до леченія больного (слѣдовательно до врачебнаго искусства) или до пріобрѣтенія имущества; также болѣе обдумываютъ люди относящееся до управленія кораблемъ, нежели относящееся до гимнастики, потому что штур-

манское искусство не такъ точно опредѣлено какъ гимнастика. То же слѣдуетъ сказать и о всѣхъ другихъ наукахъ и искусствахъ, съ тѣмъ только различіемъ, что относящееся до искусства болѣе даетъ повода къ обдумыванію, нежели относящееся до наукъ, потому что въ области искусствъ встрѣчается болѣе сомнѣній и различныхъ мнѣній (нежели въ области наукъ)".

„Далѣе, обдумываніе имѣетъ мѣсто тамъ, гдѣ идетъ дѣло о томъ, что̀ бываетъ въ большинствѣ случаевъ, но чего исходъ, однакоже, непознаваемъ самъ собою, и гдѣ ничего точнаго, твердаго не можетъ быть опредѣлено. Но для большихъ (важныхъ) дѣлъ, мы беремъ себѣ въ помощь совѣтниковъ, которые могли бы обдумать дѣло вмѣстѣ съ нами, именно когда человѣкъ не довѣряетъ себѣ, т.-е. не считаетъ возможнымъ одному достаточно обдумать дѣло. Далѣе, не подлежитъ обдумыванію конечная цѣль, а подлежитъ обдумыванію только то̀, что̀ ведетъ къ ней (т.-е. средства). Такъ врачъ не обдумываетъ того, долженъ ли онъ вылечить своего больного; ораторъ не обдумываетъ, долженъ ли онъ убѣдить своихъ слушателей; политикъ не обдумываетъ, долженъ ли онъ издать хорошіе законы, и такимъ же образомъ вообще никто не обдумываетъ своей конечной цѣли; но, поставивъ себѣ конечную цѣль, человѣкъ обдумываетъ только, какъ и посредствомъ чего или какими средствами можетъ онъ достигнуть ея, и если представляются къ тому многія средства, то человѣкъ обдумываетъ, какимъ изъ нихъ всего легче и всего лучше можно достигнуть конечной цѣли; если же есть всего только *одно* средство къ достиженію цѣли, то человѣкъ обдумываетъ, какъ оно произведетъ предположенное дѣйствіе, результатъ, и какъ можно добыть самое *это* средство, продолжая обдумывать до тѣхъ поръ, пока не придетъ къ *первой* причинѣ, которая есть послѣдняя (т.-е. есть послѣдній предѣлъ исканія средствъ), ибо обдумываніе въ такомъ своемъ исканіи имѣетъ сходство съ способомъ, употребляемымъ при рѣшеніи геометрическихъ задачъ. Однакоже не всякое исканіе есть обдумываніе,—напр. въ математикѣ исканіе суммы или произведенія чиселъ, которое можетъ совершаться только *однимъ* образомъ посредствомъ счисленія и, слѣдовательно, которое не нуждается въ обдумываніи средствъ, но, наоборотъ

всякое обдумываніе есть исканіе (именно средство), и послѣднее въ исканіи есть первое въ исполненіи.

Если при этомъ обдумываніи наткнется человѣкъ на невозможное, то отказывается отъ такого дѣла; напримѣръ, если для исполненія дѣла нужны деньги, а ихъ нельзя достать; напротивъ, если добыть средство къ предположенной цѣли оказывается возможнымъ, то человѣкъ пытается исполнить дѣло. Возможными же средствами признаются здѣсь тѣ, которыя могутъ быть добыты самими нами; впрочемъ, сюда же принадлежитъ нѣкоторымъ образомъ и то̀, что̀ можетъ быть добыто нами чрезъ посредство друзей нашихъ, потому что начало, починъ этого добыванія средствъ все-таки находится въ насъ. Далѣе, обдумываніе имѣетъ предметомъ своимъ то самыя средства или орудія, то ихъ употребленіе, пользованіе ими, а также при обдумываніи дѣло можетъ идти то о томъ, посредствомъ чего именно (наилучше и наилегче) можетъ быть что-либо сдѣлано, то о томъ, какимъ образомъ или посредствомъ кого (чрезъ чье посредство). Теперь знаемъ мы, что въ человѣкѣ находится (всегда) начало, починъ его вольныхъ дѣяній, что обдумываніе касается того, что̀ онъ самъ можетъ сдѣлать, и что исполненіе дѣянія совершается въ виду чего-то другого; вотъ именно поэтому-то предметомъ обдумыванія можетъ быть не конечная цѣль, а только то̀, что̀ ведетъ къ ней. И чувственно единичное не можетъ быть предметомъ обдумыванія,—напр., есть ли то̀, что̀ лежитъ передо мной хлѣбъ, или хорошо ли онъ испеченъ, потому что такое опредѣленіе есть дѣло (внѣшнихъ) чувствъ (потому что чувственно-единичное есть уже нѣчто готовое, какъ данное сущее, между тѣмъ какъ обдумываніе имѣетъ дѣло съ тѣмъ, что̀ еще должно стать, сдѣлаться). И еслибы кто сталъ обдумывать все, то обдумыванію не было бы конца (онъ потерялся бы въ безконечности). Обдуманное и порѣшенное есть одно и то же, съ тѣмъ только различіемъ, что порѣшенное есть уже нѣчто ограниченное; ибо что̀ признано по обдуманіи, какъ лучшее, то̀ и есть порѣшенное. Всякій человѣкъ, который обдумываетъ, какъ ему слѣдуетъ дѣйствовать, перестаетъ обдумывать, коль скоро онъ возведетъ начало, починъ дѣянія къ самому себѣ, именно тому, что̀ есть въ немъ господствующаго, ибо это есть именно то̀, что̀ рѣшаетъ (т.-е. выби-

раетъ одно дѣяніе предпочтительно предъ другими, а это есть разумъ).

„Это имѣетъ сходство съ тѣмъ древне-греческихъ государственнымъ устройствомъ, изображаемымъ Гомеромъ, въ силу котораго цари объявляли народу то̀, что̀ они порѣшили“.

„Такъ какъ порѣшенное есть нѣчто обдуманное, а вмѣстѣ съ тѣмъ то̀, что̀ мы хотимъ и что̀ отъ насъ зависитъ, то рѣшеніе можно опредѣлить, что оно есть исполненіе обдуманнаго стремленія къ чему либо такому, чего исполненіе отъ насъ зависитъ, что̀ для насъ достижимо; ибо послѣ того, какъ мы что-либо обдумали, наше хотѣніе, наша воля стремится къ тому, что̀ соотвѣтствуетъ обдуманному нами“.

„Что касается желанія, то оно стремится уже къ цѣли, какъ къ своему предмету. Но, по мнѣнію однихъ, эта цѣль или это желаемое есть добро, благо само по себѣ, дѣйствительное, а по мнѣнію другихъ — только кажущееся или мнимое добро, благо. Для тѣхъ, которые признаютъ желаемое добромъ, благомъ (дѣйствительнымъ, самимъ по себѣ), слѣдуетъ, что то, чего себѣ желаетъ невѣрно выбирающій человѣкъ, не можетъ быть признано за желаемое имъ, а именно, если все, что̀ ни желается, должно быть добромъ, благомъ (дѣйствительнымъ, самимъ по себѣ), между тѣмъ какъ въ такомъ случаѣ (т.-е. въ случаѣ невѣрнаго выбора) желаемое можетъ быть и зломъ. А для тѣхъ, которые признаютъ желаемое только за кажущееся, мнимое добро, благо, слѣдуетъ, что нѣтъ ничего желаемаго, естественно, по своей природѣ, само по себѣ, а есть только кажущееся каждому человѣку желаемымъ, мнимо-желаемое. А такъ какъ такое желаемое есть для каждаго человѣка иное (нежели для прочихъ людей), то желаемое однимъ человѣкомъ можетъ быть и противоположно желаемому другимъ человѣкомъ. Но если ни то, ни другое не можетъ быть допущено, то нельзя ли сказать такъ: желаемое есть само по себѣ, абсолютно, есть добро, благо само по себѣ, абсолютно; а желаемое себѣ единичнымъ человѣкомъ есть только кажущееся ему добромъ, благомъ? (Такъ именно и думаетъ Аристотель, который обыкновенно выражаетъ свои мнѣнія въ видѣ подобныхъ вопросовъ, изъ свойственной ему скромности.)

„Именно для нравственно-добраго человѣка желаемое есть истинное добро, благо, а для нравственно-дурного человѣка это случайно, зависитъ отъ случая, подобно тому, какъ для тѣлесно-здоровыхъ людей здоровье есть то̀, что̀ само по себѣ здорово, — напримѣръ, здоровая пища, — а для больныхъ это есть нѣчто другое, — напримѣръ, лекарство, которое здорово, полезно только для даннаго, единичнаго больного“.

„Точно то же слѣдуетъ сказать и о горькомъ и сладкомъ, о тепломъ, тяжеломъ и о прочемъ единичномъ (что оно есть или само по себѣ таковое, или же для того или другого единичнаго человѣка). Ибо добрый и умный человѣкъ судитъ вѣрно объ единичномъ, и что̀ въ единичномъ истинно, то̀ и ему кажется таковымъ. Вообще, смотря по состоянію или качеству человѣка, все прекрасное и пріятное представляется ему своеобразно, и добрый и умный человѣкъ отличается отъ прочихъ людей преимущественно тѣмъ, что во всемъ единичномъ видитъ, познаетъ онъ истинное, будучи самъ для всего какъ бы нормою и мѣрою. Напротивъ, большинство людей (масса, толпа) обманывается удовольствіемъ, и хотя удовольствіе не есть по истинѣ добро, благо, однакоже большинству людей удовольствіе кажется добромъ, благомъ. Поэтому большинство людей избираетъ удовольствіе, пріятное, какъ будто бы оно есть дѣйствительно добро, благо, и отвращается отъ неудовольствія непріятнаго, какъ будто бы оно есть дѣйствительное зло“.

Здѣсь встрѣчаемъ мы, кажется, противорѣчіе съ прежними опредѣленіями Аристотеля. Прежде Аристотель сказалъ, что цѣль, которой всякій желаетъ (къ которой всѐ стремятся), есть добро, благо; здѣсь же говорится, что то, чего желаетъ большинство людей, есть пріятное, и что только случайно оно можетъ быть и добрымъ. Но это противорѣчіе можно примирить тѣмъ, что здѣсь подъ добрымъ (τὸ ἀγαθὸν) должно разумѣть нравственно-доброе, какъ тѣснѣйшее понятіе того добраго вообще, въ составъ котораго входитъ также и пріятное, и удовольствіе, и о которомъ прежде говорилось, когда Аристотель сказалъ, что все стремится къ добру, благу, какъ къ цѣли. Выраженное здѣсь въ самомъ началѣ сомнѣніе разрѣшаетъ Аристотель тѣмъ, что говоритъ: „всякій человѣкъ желаетъ себѣ того, что̀ *кажется* ему добромъ; отсюда слѣдовало бы, что вовсе нѣтъ такого желанія, которое хотѣло бы добра *самого*

по себѣ; но это вовсе не слѣдуетъ оттуда, потому что для нравственно-добраго человѣка что̀ *кажется* ему добромъ, то̀ и есть добро дѣйствительное или само по себѣ".

Далѣе, Аристотель старается рѣшить и до сихъ поръ еще весьма неудовлетворительно рѣшаемый вопросъ о свободѣ нашей воли и нашихъ дѣяній.

Аристотель опредѣлилъ, что вольное или свободное есть то̀, чего начало, починъ, находится въ человѣкѣ. Это вольное, свободное составляетъ у него противоположность вынужденному насиліемъ или угрозами. Затѣмъ Аристотель представилъ рѣшеніе какъ нѣчто обдуманное, и показалъ, что обдумываніе имѣетъ своимъ предметомъ не конечную цѣль дѣянія, а только доступныя дѣятелю средства для достиженія этой цѣли. Самая же цѣль не обдумывается, а только желается. Поэтому возникаетъ такой вопросъ: свобода, которую находитъ Аристотель въ обдумываніи, есть ли также и въ желаніи цѣли, т.-е. отъ человѣка ли зависитъ желать той или другой цѣли? Если здѣсь нѣтъ свободы, то отсюда прямо слѣдуетъ, что не свободна и дѣятельность наша, устремленная къ этой цѣли, потому что эта дѣятельность вращается только около средствъ къ этой цѣли, а эти средства состоятъ въ необходимой причинной связи съ этою цѣлью. Вотъ такимъ-то вопросомъ или такими сомнѣніями и занимается здѣсь Аристотель. Онъ рѣшаетъ сказанный вопросъ и сказанныя сомнѣнія такъ, что отъ человѣка же зависитъ желать той или другой цѣли, такъ что человѣкъ свободенъ и въ цѣли; а если онъ свободенъ въ цѣли, то онъ *вообще* свободенъ, т.-е. свободна и воля человѣческая, и дѣянія человѣческія, какъ ея произведенія.

„Если (говоритъ Аристотель) желаніе, хотѣніе, воля, устремляются къ конечной цѣли, а обдумываніе и рѣшеніе—къ средствамъ ея достиженія, то отсюда слѣдуетъ, что устремленныя къ средствамъ дѣянія (какъ результаты желанія, или хотѣнія, обдумыванія и рѣшенія) суть вольныя, свободныя дѣянія, ибо они суть послѣдствія свободнаго выбора, т.-е. предпочтенія одной конечной цѣли другимъ и однихъ средствъ къ ея достиженію другимъ. Таковы именно суть какъ добродѣтельныя, такъ и порочныя дѣянія, т.-е. они именно суть вольныя, свободныя дѣянія наши. Поэтому отъ насъ же именно зависятъ

и добродѣтели, и пороки наши. Ибо если наши добродѣтельныя и порочныя дѣянія есть вольныя, свободныя дѣянія, или если отъ насъ зависитъ *дѣйствовать* нравственно-прекрасно и нравственно-дурно, то отъ насъ также зависитъ и *быть* нравственно-прекраснымъ и нравственно-дурнымъ, т.-е. мы вольны, свободны *быть* добродѣтельными и быть порочными, или отъ насъ зависятъ наши добродѣтели и пороки, или никто противъ воли своей не добродѣтеленъ и не порочень. Въ противномъ случаѣ, надобно было бы утверждать, что человѣкъ не есть начало, т.-е. родитель такихъ своихъ дѣяній, и эти дѣянія его не суть его дѣтища. Ибо если онъ, въ самомъ дѣлѣ, есть начало, починъ такихъ своихъ дѣяній, то эти дѣянія его должны отъ него зависѣть, должны быть вольныя, свободныя, и онъ самъ долженъ быть воленъ, свободенъ. А что человѣкъ есть начало, починъ своихъ дѣяній, и слѣдовательно что онъ воленъ, свободенъ въ нихъ, это свидѣтельствуетъ каждый человѣкъ самъ о себѣ, т.-е. это свидѣтельствуется собственнымъ сознаніемъ каждаго человѣка, а также это свидѣтельствуется и законодателями, которые наказываютъ дурныя дѣянія, насколько причина ихъ не есть принужденіе или незнаніе, слѣдовательно насколько причина дѣянія лежитъ въ самомъ дѣятелѣ,—а хорошія дѣянія чествуютъ (и тѣмъ награждаютъ), дабы однихъ удержать отъ дурныхъ дѣяній, а другихъ поощрять къ хорошимъ дѣяніямъ; а это было бы безполезно, напрасно, относительно того, что̀ отъ насъ не зависитъ, что̀ дѣлается невольно; никого, напримѣръ, нельзя убѣдить, что ему не жарко, что онъ не чувствуетъ боли, голода или жажды, и т. под., т.-е. никакими наказаніями и никакими наградами нельзя побудить человѣка, чтобы онъ не имѣлъ подобныхъ естественныхъ ощущеній, ибо они независимы отъ человѣка, невольны; слѣдовательно, еслибы и тѣ дѣянія человѣческія, которыя происходятъ отъ принужденія и незнанія, вообще отъ внѣшнихъ причинъ, не были вольными, свободными, то всѣ старанія законовъ побудить человѣка къ хорошимъ дѣяніямъ наградами и отвратить отъ дурныхъ наказаніями были бы тщетны; слѣдовательно если законодатели поставляютъ наказанія и награды, то этимъ самымъ свидѣтельствуютъ, что сознаютъ человѣческія дѣянія свободными, какъ и свободнымъ же самого человѣка.

Наказывается также и отъ незнанія происшедшее преступленіе, если дѣятель виновенъ въ незнаніи своемъ; такъ удвояется наказаніе за преступленіе, совершонное въ опьяненіи. А также наказываются незнающіе законовъ, насколько человѣкъ обязанъ ихъ знать, и насколько знаніе ихъ не трудно. Вообще наказывается и за все прочее, если преступникъ не зналъ чего-либо только по своей небрежности, нерадѣнію, потому что отъ него зависѣло избѣгнуть этого нерадѣнія и приложить надлежащее стараніе узнать что̀ ему нужно. Небрежнымъ же становится человѣкъ тоже по своей собственной винѣ, т.-е. вслѣдствіе цѣлаго ряда своихъ вольныхъ дѣяній, причиною которыхъ бываетъ пьянство, необузданность и т. п.; ибо только глупецъ можетъ не понимать, что всякая постоянная склонность, а слѣдовательно и небрежность, пріобрѣтаются рядомъ соотвѣтствующихъ ей единичныхъ, вольныхъ дѣяній. Нелѣпо было бы также сказать, что поступающій неправедно и несправедливо не хочетъ быть неправеднымъ и несправедливымъ; ведущій себя неумѣренно, невоздержно, необузданно—не хочетъ быть неумѣреннымъ, невоздержнымъ, необузданнымъ и т. п. (вообще дѣйствующій нравственно-дурно, порочно, не хочетъ быть дурнымъ, порочнымъ). Напротивъ, кто совершаетъ сознательно *такія* дѣянія, вслѣдствіе которыхъ онъ необходимо становится неправеднымъ и несправедливымъ (вообще дурнымъ, порочнымъ), тотъ, конечно, по волѣ, вольно, *свободно*, становится неправеднымъ и несправедливымъ (вообще порочнымъ); но, ставши таковымъ, онъ не можетъ уже тотчасъ перестать быть таковымъ и стать, наоборотъ, праведнымъ и справедливымъ, вообще нравственно-хорошимъ, коль скоро онъ того захочетъ, только чрезъ то, что онъ этого захочетъ, или подобно тому, какъ и больной не можетъ стать здоровымъ только вслѣдствіе своей воли, коль скоро онъ это зналъ; ибо, ведя невоздержную, неумѣренную жизнь и не слушаясь врачей, онъ сталъ боленъ по своей винѣ. Больному, какъ и неправедному, и несправедливому, какъ и невоздержному (вообще какъ нравственно-дурному) *вольно* было вначалѣ не стать таковымъ; слѣдовательно они стали таковыми по волѣ своей, вольно; но когда они разъ стали таковыми, то уже не въ ихъ волѣ не быть таковыми, подобно тому, какъ бросившій камень не можетъ

уже возвратить его, хотя отъ него зависѣло бросить камень или нѣтъ, такъ какъ начало этого дѣянія лежало въ немъ. Но не только душевные пороки вольны, а вольны отчасти даже и тѣлесные пороки, недостатки, которые въ такомъ случаѣ подлежатъ порицанію. Никто не порицаетъ естественныхъ тѣлесныхъ пороковъ, недостатковъ, а порицаются тѣ изъ нихъ, которые суть послѣдствія недостаточныхъ тѣлесныхъ упражненій, или небрежности, нерадѣнія о своемъ тѣлѣ,—напр., не порицается слѣпой отъ рожденія, но порицается потерявшій зрѣніе отъ пьянства и распутства. Еслибы кто сказалъ намъ, что всякій желаетъ и преслѣдуетъ, какъ цѣль, то̀, что̀ ему кажется, представляется добромъ, а что никто не можетъ быть господиномъ своихъ представленій, и что соотвѣтственно постоянной душевной склонности каждаго образуется въ немъ и представленіе о добрѣ, какъ цѣли его дѣяній (такъ что всякій, дѣйствуя согласно со своими представленіями о добрѣ, отъ нихъ зависимъ, а слѣдовательно дѣйствуетъ невольно, несвободно), то на это слѣдуетъ возразить такъ: если всякій есть самъ, какая бы тамъ ни была причина, (виновникъ) своей постоянной душевной склонности, то онъ же есть (долженъ быть необходимо) и причина (виновникъ) своихъ представленій; а если никто кромѣ его не причина (не виновникъ) его представленій, то никто кромѣ его и не причина, не виновникъ того, что̀ онъ дѣлаетъ безнравственнаго—напротивъ, онъ самъ того причиною, дѣлая это по незнанію истинной цѣли, ошибочно думая, будто бы такими безнравственными дѣяніями онъ достигнетъ самаго лучшаго для себя (т.-е. верховнаго добра, блага, счастія). Однакоже желаніе цѣли не зависитъ только отъ собственнаго (вольнаго) выбора (рѣшенія) дѣятеля; напротивъ, нужно еще имѣть отъ природы и способность вѣрно разсуждать и рѣшать, выбирая истинно доброе, подобно тому, какъ отъ природы мы имѣемъ зрѣніе. Если это вѣрно, то и порокъ не менѣе воленъ, какъ и добродѣтель, и дурному, какъ и доброму человѣку, обоимъ равно опредѣлено самою его природою, натурою, что̀ именно должно необходимо казаться ему конечною цѣлью, въ виду которой онъ и дѣйствуетъ, сводя къ ней все прочее (т.-е. средства). Но все равно, кажется ли человѣку что-либо какъ цѣль, соотвѣтственно его особой на-

турѣ, такъ что цѣль для каждаго человѣка опредѣляется его натурою, или же что-либо есть само по себѣ цѣль—все равно добродѣтельный и порочный человѣкъ дѣйствуетъ во всемъ прочемъ свободно, равно какъ свободны и добродѣтель, и порокъ. Словомъ, Аристотель разсуждаетъ такъ: постоянная душевная склонность (ἕξις) или душевное направленіе есть причина дурныхъ мыслей, дурныхъ представленій; а такъ какъ ἕξις образуется вслѣдствіе ряда единичныхъ дѣяній, то и ἕξις, и представленія равно свободны.

Тѣмъ собственно оканчивается то Аристотелево изслѣдованіе добродѣтели *вообще*, отъ котораго онъ переходитъ къ разсматриванію единичныхъ этическихъ добродѣтелей въ особенности, въ частности.

Въ заключеніе всего своего изслѣдованія этической добродѣтели вообще Аристотель резюмируетъ все слѣдующимъ образомъ:

„Итакъ я представилъ въ очеркѣ тò, чтò есть общее (всѣмъ этическимъ) добродѣтелямъ и ихъ родовое понятіе, сказавъ, что онѣ суть нѣчто среднее (средина между излишкомъ и недостаткомъ), и постоянныя душевныя склонности или направленія (ἕξις); также я показалъ, откуда онѣ происходятъ, и замѣтилъ, что то, изъ чего онѣ происходятъ, онѣ же сами и осуществляютъ (т.-е. этическія добродѣтели, какъ постоянныя душевныя склонности, образуются изъ ряда единичныхъ добродѣтельныхъ дѣяній). Еще показалъ я, что (этическія) добродѣтели зависятъ отъ насъ, суть нѣчто вольное, свободное, и что онѣ такого качества (таковы), какъ предписываетъ правый разумъ (т.-е. этическія добродѣтели суть такія постоянныя душевныя склонности, направленія, какими онѣ должны быть, долженствующія, надлежащія, а это значитъ—согласныя съ велѣніемъ праваго, истиннаго разума). Но (я прибавилъ), что (добродѣтельныя) дѣянія вольны, свободны не такимъ образомъ, какъ вольны, свободны постоянныя душевныя склонности (добродѣтели). Человѣкъ остается владыкою надъ единичнымъ дѣяніемъ (слѣд. свободенъ) отъ начала до конца, если онъ знаетъ обстоятельства, окружающія, такъ сказать—сопровождающія дѣянія; напротивъ, человѣкъ только въ началѣ владыка постоянной душевной наклонности (свободенъ въ ней),

а затѣмъ развитіе этой склонности единичными дѣяніями происходитъ для насъ безсознательно (и невольно), какъ при болѣзняхъ (т.-е. первоначальное образованіе добродѣтели, какъ постоянной душевной склонности, какъ навыка, происходитъ сознательно для насъ и зависимо отъ насъ, ибо эта склонность образуется изъ отдѣльныхъ дѣяній, а они для насъ сознательны и отъ насъ зависятъ). Напримѣръ, мы пріобрѣтаемъ мужество, какъ добродѣтель, постоянную душевную склонность, сознательно и свободно, чрезъ то, что мы совершаемъ мужественныя дѣянія сознательно и свободно; но затѣмъ дальнѣйшее развитіе добродѣтели, какъ постоянной душевной склонности, какъ навыка, напр. мужества, происходитъ для насъ безсознательно и невольно, какъ физіологическій процессъ, подобно развитію болѣзни, которая вначалѣ могла образоваться для насъ сознательно и вольно. Постоянныя душевныя склоннности потому вольны, свободны, что отъ насъ зависитъ устраивать наши личныя дѣянія такъ или не такъ“.

„Обращаясь къ единичнымъ (этическимъ) добродѣтелямъ, я имѣю показать, *что* онѣ такое (т.-е. опредѣлить ихъ понятіе), до чего онѣ относятся и какъ онѣ осуществляются въ дѣяніяхъ“.

И вотъ такимъ образомъ разсматриваетъ Аристотель слѣдующія этическія добродѣтели, какъ фактически существовавшія въ его время въ Греціи и признанныя тамъ добродѣтелями, греческія названія которыхъ не имѣютъ поэтому вполнѣ соотвѣтствующихъ имъ названій на новыхъ языкахъ; но нельзя сказать, чтобы Аристотель имѣлъ здѣсь въ виду полное исчисленіе и опредѣленіе ихъ: 1) мужество (ἀνδρεία),—средина между трусостью и безумною отвагою;—2) самообладаніе, господство надъ самимъ собою (σωφροσυνη),—средина между необузданностью и безчувственностью къ удовольствіямъ; 3) щедрость (ελευθεριστης, по-латыни liberalitas, откуда нѣмецкое слово Liberalität, и англійское —gentlemenlike), отъ существительнаго ελευθερος — свободный, въ противоположность рабу и гражданину, но снискивающему себѣ пропитаніе трудомъ — это среднее между скупостью и расточи-

тельностью; 4) μεγαλοπρέπεια—буквально: показаніе себя великимъ, великолѣпнымъ, грандіознымъ; всего ближе французское слово générosité — женерозность, но именно въ томъ, что гражданинъ на свои собственныя средства добровольно предпринимаетъ разныя общеполезныя для государства издержки,—средина между тщеславіемъ (выставкою на показъ) и мелочностью (mesquinerie); 5) μεγαλοψυχία—буквально: великодушіе, состоящее въ томъ, что цѣль этой добродѣтели есть пріобрѣтеніе особеннаго чествованія отъ своихъ согражданъ соотвѣтствующими этому чествованію великими дѣлами во благо государства, пренебрегая собственными мелочными выгодами и почестями—средина между малодушіемъ и высокомѣріемъ; 6) φιλοτιμια —любочестіе въ смыслѣ стремленія къ гражданской чести, но въ мѣру,—средина между низостью и щекотливостью (susceptibilité); 7) πρᾳότης—буквально: кротость, но собственно означаетъ умѣренную гнѣвливость, или вообщее ярость, рьяность, не переходящую въ крайность,—средина между слабосердіемъ и жестокосердіемъ; 8) 9) и 10) три общежительныя добродѣтели, а именно: 8) εὐτραπέλεια—свѣтская вѣжливость образованнаго человѣка, которою такъ славились аѳиняне,—средина между грубостью и церемонностью. 9) φιλια—дружелюбіе, средина между уступчивостью, согласіемъ на все, чтò скажутъ другіе изъ желанія всѣмъ нравиться вообще, и между строптивостью, какъ нахожденіемъ удовольствія въ спорѣ обо всемъ, вообще грубостью; 10) αληθεία—правдивость въ словахъ и въ дѣлахъ,—средина между лживостью и болтливостью; 11) нравственный стыдъ; впрочемъ Аристотель говоритъ, что это есть не столько душевная наша склонность, добродѣтель, сколько чувствованіе; и 12) правда и справедливость, или правосудіе (δικαιοσύνη, justitia). На этой этической добродѣтели болѣе всего останавливается Аристотель, какъ на главной.

Но прежде замѣтимъ:

1. Порядокъ, въ которомъ разсматриваются эти добродѣтели, не можетъ быть ничѣмъ оправданъ, а слѣдовательно мы должны признать его произвольнымъ, случайнымъ.

2. Аристотель не исчерпалъ здѣсь всѣхъ этическихъ добродѣтелей, ни даже тѣхъ, которыя фактически существовали

въ его время между греками и признаны были ими какъ таковыя, не говоря уже, что Аристотелю не могли быть извѣстны добродѣтели, появившіяся вмѣстѣ съ христіанствомъ, или собственно христіанскія; таковы: вѣра, надежда и любовь. Но онъ частью добавилъ свой списокъ этихъ добродѣтелей въ томъ же второмъ раздѣлѣ, разсматривая подъ конецъ собственно умѣренность; частью разсматриваетъ эти добродѣтели какъ элементарныя, въ томъ смыслѣ, что изъ нихъ, какъ изъ элементовъ, образуются нравственныя формы, осуществляющіяся въ постоянныхъ людскихъ общественныхъ союзахъ, каковы: бракъ, вообще семья, корпорація, община, вообще гражданское общество, и государство, гдѣ эти добродѣтели получаютъ свою полную опредѣленность и притомъ своеобразную, т.-е. соотвѣтствующую извѣстному союзу, а о такихъ общественныхъ союзахъ Аристотель говоритъ частью уже въ Этикѣ, именно въ третьемъ раздѣлѣ, но въ особенности въ своей Политикѣ, которая въ этомъ отношеніи есть восполненіе его Этики.

Теперь, въ виду нашей спеціальной цѣли, въ особенности мы остановимся здѣсь только на послѣдней у Аристотеля этической добродѣтели—на правдѣ и справедливости, или правосудіи, разсматриванію которой Аристотель посвящаетъ всю пятую книгу своей Этики.

Прежде всего замѣтимъ, что Аристотель разсматриваетъ въ нераздѣльности: 1) правду и справедливость, какъ добродѣтель (δικαιοσύνη), слѣдовательно какъ постоянную душевную склонность человѣка, какъ его принадлежность въ субъективномъ смыслѣ этого слова; и 2) какъ праведное и справедливое (το δίκαιον), какъ объективное мѣрило этической добродѣтели, правды и справедливости, а слѣдовательно и праведнаго и справедливаго и неправеднаго и несправедливаго дѣянія въ особенности.

Аристотель различаетъ два главные рода правды и справедливости и въ субъективномъ, и въ объективномъ смыслѣ: 1) правду и справедливость *просто* (δίκαιον ἁπλῶς), т.-е абсолютную, или самое по себѣ въ ея этической сущности, какъ соотвѣтствующую требованіямъ этики; и 2) правду и справед-

ливость государственную, политическую (δίκαιον πολίτικον), т.-е. осуществленную въ государствѣ.

Сперва говоритъ онъ объ абсолютной правдѣ и справедливости, потомъ о государственной.

„При изслѣдованіи правды и справедливости, или правосудія, и неправды и несправедливости, или неправосудія, спрашивается: въ какихъ дѣяніяхъ онѣ выражаются, „какою срединою представляется правда и справедливость, или правосудіе, и между чѣмъ (т.-е. между какими крайностями, какъ пороками) она есть средина (т.-е. какъ добродѣтель)?"

„Словомъ: *правда и справедливость, или правосудіе*, всѣ хотятъ выразить такую постоянную душевную склонность, въ силу которой человѣкъ хочетъ дѣлать праведное и справедливое, дѣйствительно (на самомъ дѣлѣ) дѣлаетъ праведное и справедливое и хочетъ праведнаго и справедливаго, а словомъ: *неправда и несправедливость, или неправосудіе*, всѣ хотятъ выразить противное тому".

„Однакоже эти слова (т.-е. правда и справедливость, или правосудіе, и неправда и несправедливость, или неправосудіе, употребляются въ различныхъ значеніяхъ, которыя потому только незамѣтны, не замѣчаются, что они (т.-е. эти различныя значенія) весьма близки или сродны между собою".

„Такъ неправеднымъ и несправедливымъ признается преступающій (нарушающій) законы, дѣйствующіе въ государствѣ, и равенство (какое должно быть между согражданами), стремясь имѣть болѣе другихъ (т.-е. болѣе благъ, выгодъ, правъ, и менѣе золъ, невыгодъ, обязанностей). Слѣдовательно, наоборотъ, кто соблюдаетъ законы и равенство, тотъ праведенъ и справедливъ. Потому праведное и справедливое (само по себѣ) значитъ согласное съ законами, законосообразное, законное и согласное съ равенствомъ, равное; а неправедное и несправедливое—противное законамъ и равенству. Стремленіе неправеднаго и несправедливаго къ большему противъ другихъ относится до благъ, но не до всѣхъ благъ, а только до тѣхъ, обладаніе которыми признается счастіемъ, а необладаніе — несчастіемъ. Конечно, и это принадлежитъ къ числу благъ *вообще*, но не всегда это есть благо для опредѣленнаго единичнаго человѣка, и несмотря на то люди желаютъ себѣ

такихъ благъ и молятъ о нихъ (боговъ). Но этого никакъ не слѣдуетъ имъ дѣлать—напротивъ, они должны желать и молить, чтобы блага, которыя суть блага абсолютно, сами по себѣ, были бы благами и для нихъ; а выбирать для себя должны они только тѣ блага, которыя были бы благами *для нихъ* (а не послужили бы имъ, напротивъ, во вредъ). Въ этомъ смыслѣ Пиѳагоръ запрещалъ своимъ ученикамъ молить боговъ о дарованіи имъ чего-либо, какъ о благѣ, говоря, что они, молящіеся, не могутъ знать, послужитъ ли въ самомъ дѣлѣ въ пользу тò, о чемъ они молятся, или же, напротивъ, во вредъ, или будетъ ли это въ самомъ дѣлѣ для нихъ благомъ, или, напротивъ, зломъ. Далѣе, въ этомъ смыслѣ часто повторялъ Сократъ: „да будетъ мнѣ или со мною не тò, чего я желаю, а чтò мнѣ полезно".

„Хотя неправедный и несправедливый не всегда хочетъ бòльшаго противъ другихъ, а иногда и мѐньшаго, однакоже такъ какъ меньшее значитъ здѣсь меньшее *зло*, то и оно есть уже (относительно, сравнительно) благо, такъ что онъ всегда хочетъ себѣ больше или же бòльшихъ благъ противъ другихъ. Онъ всегда хочетъ неравнаго и нарушаетъ равенство, а неравное есть общее понятіе для всѣхъ видовъ неправды и несправедливости".

„Если нарушающій законы есть человѣкъ неправедный и несправедливый, а соблюдающій законы есть человѣкъ праведный и справедливый, то отсюда слѣдуетъ что все законосообразное, законное есть въ нѣкоторомъ смыслѣ праведное и справедливое; ибо все постановленное законами есть законное, а все законное признается праведнымъ и справедливымъ. Но законы постановляютъ обо всемъ, имѣя въ виду благо (пользу, интересы) или всѣхъ (гражданъ), или знатныхъ, или владычествующихъ благодаря своей добродѣтели (превосходству), или же на другомъ какомъ основаніи; законное же есть въ нѣкоторомъ смыслѣ праведное и справедливое, слѣдовательно праведнымъ и справедливымъ признается въ нѣкоторомъ смыслѣ все, чтò производитъ и сохраняетъ въ государствѣ благосостояніе, счастіе со всѣми его принадлежностями (т.-е. со всѣмъ чтò составляетъ благосостояніе, счастіе)".

„Но законы предписываютъ вести себя мужественно,—напри-

мѣръ, не оставлять своего мѣста, не бѣжать съ поля сраженія и не бросать своего оружія; законы предписываютъ также быть воздержнымъ,—напримѣръ, воздерживаться отъ прелюбодѣянія и вообще не подчиняться своимъ похотямъ; еще законы предписываютъ быть кроткимъ,—напримѣръ, не обижать другихъ дѣломъ и словами; законы относятся также и къ другимъ добродѣтелямъ, предписывая ихъ соблюденіе и запрещая противоположные имъ пороки, и притомъ законы предписываютъ все это надлежащимъ образомъ, хорошо, если сами законы хороши, составлены надлежащимъ образомъ, и, напротивъ, нехорошо, не надлежащимъ образомъ, если сами законы нехороши и составлены торопливо, небрежно. Но прежде сказано было, что законное есть праведное и справедливое, а это все равно, что сказать: законность или законосообразность есть правда и справедливость, или правда и справедливость есть соблюденіе законовъ. Отсюда слѣдуетъ, что та правда и справедливость, которая соблюдаетъ *всѣ* законы, есть добродѣтель, исполняющая *всѣ* (этическія) добродѣтели (ибо всѣ онѣ предписываются законами), или правда и справедливость есть (въ этомъ смыслѣ) полная, цѣлая добродѣтель, или добродѣтель вообще, однакоже не добродѣтель просто или абсолютно (безотносительно), а добродѣтель въ отношеніи къ другимъ (людямъ, гражданамъ). Поэтому правда и справедливость считается самою важною изъ всѣхъ добродѣтелей, и къ ней примѣняется слѣдующій стихъ (Өеогниса): „Ни утренняя, ни вечерняя звѣзда не возбуждаетъ въ насъ такого удивленія“, т.-е. какъ правда и справедливость, и о ней идетъ въ народѣ поговорка, что „въ одной правдѣ и справедливости заключаются всѣ добродѣтели“. Правда и справедливость есть и совершеннѣйшая изъ всѣхъ (этическихъ) добродѣтелей, потому что она есть совершеннѣйшее (практическое) исполненіе добродѣтели (вообще, всякой) и потому что обладающій этою добродѣтелью можетъ ее исполнять и относительно другихъ, а не только относительно самого себя, что̀ труднѣе, ибо многіе могутъ, способны быть добродѣтельными въ свою собственную пользу, а не въ пользу другихъ. Поэтому превосходно изреченіе Бія (одного изъ семи греческихъ мудрецовъ): „власть обличаетъ человѣка“ (т.-е. всего лучше можно узнать человѣка, праведенъ и справедливъ

ли онъ, или нѣтъ, изъ того, какъ онъ дѣйствуетъ, имѣя власть надъ другими, относительно ихъ, или какъ властвующій надъ подвластными)“.

„Поэтому же правда и справедливость есть единственная изъ всѣхъ добродѣтелей, которая есть принадлежащее другимъ добро, благо, такъ какъ она имѣетъ въ виду другихъ, т.-е. пользу ихъ, какъ пользу или своего властителя, или же своихъ согражданъ. Самый нравственно-дурной человѣкъ есть, конечно, тотъ, кто дѣйствуетъ дурно относительно и себя, и другихъ; но не тотъ самый лучшій по добродѣтели человѣкъ, кто дѣйствуетъ хорошо относительно себя, а тотъ, кто дѣйствуетъ хорошо относительно другихъ, потому что *такъ* дѣйствовать особенно трудно“.

„Итакъ эта правда и справедливость (которая состоитъ въ соблюденіи законовъ, въ законосообразности) не есть только часть добродѣтели, а есть вся, цѣлая добродѣтель (или добродѣтель вообще), точно также, какъ и ея противоположность—неправда и несправедливость—не есть только часть порока, а есть весь, цѣлый порокъ. Однакоже правда и справедливость отличается нѣсколько отъ добродѣтели вообще, а именно: насколько правда и справедливость есть такая законосообразная, согласная съ законами, постоянная душевная склонность, которая относится къ другимъ (т.-е. имѣетъ въ виду ихъ пользу, ихъ благо), она есть правда и справедливость, а насколько она есть *просто* законосообразная постоянная душевная склонность—она есть добродѣтель (вообще)“.

Такъ опредѣлилъ Аристотель первое значеніе правды и справедливости, въ силу котораго она есть вся, цѣлая добродѣтель, заключая въ себѣ всѣ добродѣтели, или есть добродѣтель вообще, какъ согласная съ законами постоянная душевная склонность, имѣющая въ виду пользу, благо другихъ.

„Но (говоритъ Аристотель), я ищу такую правду и справедливость, которая есть только часть добродѣтели, т.-е. особенная добродѣтель, а не вся добродѣтель; не добродѣтель вообще (не всеобщая добродѣтель); ибо *есть* такая правда и справедливость, какъ *есть* и противоположная ей неправда и несправедливость. А что *есть* такая неправда и несправедливость не какъ порокъ *вообще*, а какъ *особенный* порокъ, это

доказывается тѣмъ, что человѣкъ, дѣянія котораго нравственно-дурны въ другихъ отношеніяхъ (т.-е. не относительно особенной правды и справедливости), хотя и совершаетъ ихъ противно правдѣ и справедливости *вообще* (если онъ преступаетъ законы), но не противно *особенной* правдѣ и справедливости, состоящей въ полученіи бо̀льшаго противъ другихъ (т.-е. больше благъ и меньше золъ, и слѣдовательно въ нарушеніи равенства), напримѣръ, кто изъ трусости бросаетъ свой щитъ (вообще оружіе) предъ непріятелемъ и бѣжитъ; кто изъ скупости не помогаетъ нуждающемуся деньгами. Но если кто дѣйствуетъ такъ, чтобы получить больше другихъ, то хотя онъ и не совершаетъ ни одного подобнаго дурного поступка и не совершаетъ всѣхъ вмѣстѣ подобныхъ дурныхъ поступковъ, однакоже все-таки онъ дѣлаетъ дурной поступокъ,—ибо его порицаютъ,—а именно онъ совершаетъ такой дурной поступокъ, который подходитъ подъ понятіе неправды и несправедливости. Итакъ *есть* такая неправда и несправедливость, которая есть только часть *цѣлой* неправды и несправедливости, и *есть* такое (особенное) неправедное и несправедливое, которое есть только часть цѣлаго (общаго) неправеднаго и несправедливаго, нарушающаго законы. Отсюда очевидно, что кромѣ неправды и несправедливости вообще (общей), есть еще и особенная неправда и несправедливость, носящая съ нею одно и то же имя; ибо обѣ принадлежатъ къ одному и тому же роду, подходятъ подъ одно и то же родовое понятіе, котораго онѣ суть виды, такъ какъ обѣ дѣйствуютъ относительно другихъ, но съ тѣмъ различіемъ, что при первой дѣло идетъ о чести, или о деньгахъ, или о сохраненіи жизни; наконецъ все, что̀ въ этомъ родѣ могло бы быть названо однимъ именемъ и что̀ имѣетъ своимъ мотивомъ удовольствіе, доставляемое выгодою (это особенная неправда и несправедливость); а что при послѣдней неправдѣ и несправедливости (т.-е. всеобщей) дѣло идетъ о томъ же, о чемъ и при добродѣтели вообще".

Словомъ, Аристотель различаетъ правду и справедливость всеобщую, или въ обширномъ смыслѣ этого слова, и правду и справедливость особенную, или въ тѣсномъ смыслѣ. Первая состоитъ въ соблюденіи государственныхъ законовъ; а такъ какъ государственные законы предписываютъ соблюденіе всѣхъ добро-

дѣтелей, то эта правда и справедливость есть добродѣтель вообще, съ тою только разницею, что правда и справедливость имѣетъ въ виду другихъ людей. Послѣдняя состоитъ въ томъ, чтобы гражданинъ не имѣлъ больше благъ и меньше золъ противъ своихъ сограждапъ, или—что̀ все равно—въ соблюденіи равенства.

Вообще замѣтимъ, что отъ общей правды и справедливости, какъ добродѣтели вообще, или отъ законосообразности, отличаетъ Аристотель особенную правду и справедливость, какъ часть добродѣтели вообще, слѣдующими двумя существенными признаками: 1) въ первой—этическою нормою, мѣриломъ служатъ законы государства вообще; въ послѣдней — единичный принципъ, господствующій въ законахъ, а именно равенство между гражданами относительно ихъ правъ на общія внѣшнія блага. 2) Первая простирается на *всѣ* взаимныя отношенія людей между собою, а послѣдняя—только на тѣ, которыя имѣютъ связь съ общими внѣшними благами, въ которыхъ интересы индивида находятъ свое удовлетвореніе.

Аристотель приводитъ такой примѣръ: „Что существуетъ правда и справедливость, какъ *часть* добродѣтели вообще (какъ особенная)—это доказывается слѣдующимъ: при всѣхъ прочихъ дурныхъ поступкахъ (кромѣ поступковъ противныхъ этой особенной правдѣ и справедливости) хотя и поступаетъ дѣятель неправедно (вообще, т.-е., противно общей правдѣ и справедливости), но поступками своими не причиняетъ вреда другимъ изъ *своей личной выгоды*, корысти: напримѣръ, если кто изъ трусости броситъ свой щитъ и оружіе, и убѣжитъ съ поля сраженія, или если кто изъ грубости выругаетъ кого-либо, или изъ скупости откажетъ кому въ денежномъ пособіи, то онъ чрезъ это самъ ничего не выиграетъ, не получитъ отъ своей неправды больше того, что̀ онъ до того имѣлъ; напротивъ, если кто другого обманетъ, надуетъ (напримѣръ, при куплѣ—продажѣ), т.-е. возьметъ болѣе того, чѣмъ ему слѣдуетъ, поступитъ неправедно и несправедливо въ виду своекорыстной прибыли, то онъ поступитъ не противъ такой общей правды и справедливости, а противъ особенной. Далѣе, всѣ прочіе дурные поступки, противные общей правдѣ и справедливости, можно возвесть къ какому-либо опредѣленному пороку: если кто броситъ на полѣ

сраженія свой щитъ—къ трусости; если кто ругаетъ другого—къ грубости, и т. д. Напротивъ, если кто присвоитъ себѣ чужое, или обманетъ кого изъ своекорыстія, то такой поступокъ нельзя возвесть ни къ какому опредѣленному пороку, кромѣ только *особенной* неправедности (къ нарушенію требованій особенной правды и справедливости)".

Своекорыстіе, а слѣдовательно неправда и несправедливость, состоитъ здѣсь въ присвоеніи себѣ чужихъ внѣшнихъ благъ и въ нарушеніи чрезъ то равенства съ другими согражданами относительно общихъ внѣшнихъ благъ, а также въ томъ, что гражданинъ избѣгаетъ равнаго съ другими недостатка въ этихъ общихъ внѣшнихъ благахъ, и потому не раздѣляетъ наравнѣ съ ними происходящихъ отсюда золъ; *ибо* неравенство въ общихъ внѣшнихъ благахъ и есть неправда и несправедливость въ этомъ особенномъ смыслѣ, нарушающая требованіе особенной правды и справедливости, состоящее въ томъ, чтобы всѣ равномѣрно пользовались общими внѣшними благами.

Изъ этихъ общихъ внѣшнихъ благъ Аристотель указываетъ особенно на самосохраненіе, на имущество и на гражданскую честь. Мотивъ неправеднаго и несправедливаго поступка относительно такихъ благъ есть достиженіе удовольствія, приносимаго удовлетворенію своихъ личныхъ, своекорыстныхъ интересовъ, выгодъ, пользъ.

Относительно сказанныхъ внѣшнихъ благъ, особенная правда и справедливость состоитъ въ томъ, чтобы при общемъ стремленіи всѣхъ людей къ общимъ, т.-е. къ однимъ и тѣмъ же внѣшнимъ благамъ, всякій человѣкъ признавалъ притязанія на нихъ и со стороны прочихъ людей, оказывая имъ должное уваженіе, чтобы этимъ критеріемъ регулировать свое собственное стремленіе къ этимъ благамъ.

Если въ этомъ состоитъ особенная правда и справедливость, то прежде всего нужно опредѣлитъ, каковы предѣлы, границы области притязаній каждаго человѣка на эти блага. Это и дѣлаетъ Аристотель тѣмъ, что онъ переноситъ этическій критерій постоянной душевной склонности къ добру, именно средину, среднюю мѣру между излишествомъ и недостаткомъ, вслѣдствіе чего и возникаютъ этическія добродѣтели,—переноситъ на эти общія внѣшнія блага, составляющія предметъ

общихъ притязаній со стороны людей; такимъ образомъ онъ превращаетъ субъективное мѣрило въ мѣрило объективное, т.-е. въ мѣрило тѣхъ объектовъ, предметовъ, на которые простираются притязанія со стороны людей или превращаетъ въ мѣрило общихъ внѣшнихъ благъ. Аристотель именно полагаетъ, что никакой индивидъ не долженъ имѣть этихъ благъ ни слишкомъ много, ни слишкомъ мало противъ другихъ индивидовъ, а долженъ имѣть онъ въ надлежащей средней мѣрѣ. Эту среднюю мѣру онъ называетъ *равнымъ*, равномѣрнымъ (τό ἴσον), т.-е. индивиды должны въ равной мѣрѣ пользоваться притязаніями на общія имъ внѣшнія блага. Особенная правда и справедливость, или праведное и справедливое, и есть равное, равномѣрное, т.-е. особенная правда и справедливость состоитъ въ томъ, чтобы каждый индивидъ признавалъ равныя съ нимъ притязанія другихъ индивидовъ на общія внѣшнія блага и сообразно съ этимъ мѣриломъ регулировалъ бы свое стремленіе къ общимъ внѣшнимъ благамъ. Словомъ—*равенство* есть по Аристотелю объективный принципъ, первооснова особенной правды и справедливости. Такъ какъ всеобщая правда и справедливость есть не что иное, какъ этическая добродѣтель вообще, но относительно другихъ людей, то Аристотель, сказавъ уже объ этической добродѣтели вообще, не имѣетъ надобности останавливаться на всеобщей правдѣ и справедливости, а потому обращается къ разсматриванію собственно только особенной правды и справедливости, основанной на равенствѣ.

Въ особенной правдѣ и справедливости Аристотель различаетъ два главные вида: распредѣляющую и уравнивающую.

Распредѣляющая состоитъ въ надлежащемъ распредѣленіи между гражданами государства внѣшнихъ благъ, какъ-то должностей и имущества, а вмѣстѣ съ тѣмъ и золъ, именно государственныхъ повинностей.

„Уравнивающая правда и справедливость состоитъ въ надлежащемъ уравненіи взаимныхъ отношеній между гражданами. Эти отношенія двоякаго рода, смотря потому, какими дѣяніями они устанавливаются, добровольными или недобровольными. Къ добровольнымъ дѣяніямъ принадлежатъ, напр., купля и продажа, ссуда и заемъ, отдача подъ залогъ или закладъ, и поручительство, употребленіе и пользованіе чужою вещью, отдача

подъ сохраненіе, наемъ. Отношенія, установляемыя такими и тому подобными дѣяніями, называются добровольными, потому что добровольны начало, починъ такихъ отношеній. Къ недобровольнымъ дѣяніямъ, установляющимъ недобровольныя отношенія, принадлежатъ частью тайныя дѣянія,—напр., кражи, прелюбодѣяніе, отравленіе, сводничество, сманиваніе къ себѣ чужихъ рабовъ, тайное убійство, лжесвидѣтельство и клятвопреступленіе; частью насильственныя,—напр., увѣчье, раненіе, задержаніе свободнаго человѣка, убійство (явное), грабежъ, ругательство и клевета, обида дѣломъ".

Итакъ, Аристотель различаетъ два рода правды и справедливости, какъ добродѣтели: 1) правду и справедливость вообще, или общую, въ обширномъ смыслѣ, и 2) правду и справедливость въ особенности, или особенную, въ тѣсномъ смыслѣ. Затѣмъ онъ различаетъ два вида правды и справедливости особенной или въ тѣсномъ смыслѣ: 1) распредѣляющую и 2) уравнивающую. Наконецъ, онъ различаетъ два главные вида уравнивающей правды и справедливости по различію ея предметовъ: 1) имѣющую предметомъ добровольныя взаимныя отношенія между гражданами и 2) имѣющую своимъ предметомъ недобровольныя взаимныя отношенія, съ подраздѣленіемъ послѣднихъ на два вида: на установляемыя тайными дѣяніями и на установляемыя явными дѣяніями.

Такъ какъ это суть два главные вида одной и той же особенной правды и справедливости, то у нихъ есть нѣчто общее, а именно общее имъ то, что они имѣютъ въ виду равенство, о которомъ Аристотель говоритъ въ этомъ отношеніи слѣдующее:

„Если неправедное и несправедливое есть тò, чтò не соблюдаетъ равенства, и если (поэтому) неправедное и несправедливое есть неравное, то отсюда слѣдуетъ, что должно быть и среднее между неравнымъ, а именно это среднее и есть равное; ибо во всякомъ дѣяніи, гдѣ можетъ быть излишекъ или недостатокъ (неравное), тамъ должно быть возможно и среднее между ними, а это и есть равное. Но если неправедное и несправедливое есть неравное, то праведное и справедливое должно быть, наоборотъ, равнымъ. Это признается за вѣрное всѣми, ибо это такъ ясно всякому, что не нуждается въ дальнѣйшемъ (философскомъ) доказательствѣ. Если такимъ образомъ равное есть среднее, то и праведное и справедливое должно быть также среднимъ (ибо праведное и справедливое и есть равное)".

Вся дѣятельность правды и справедливости, какъ распредѣляющей, такъ и уравнивающей, есть дѣятельность, имѣющая въ виду, какъ свою цѣль, равенство; потому всѣ дѣйствія ея суть не что иное, какъ уравненія.

Вотъ почему эти дѣйствія и выражаетъ Аристотель наглядно въ формѣ математическихъ уравненій или пропорцій; и въ этомъ смыслѣ онъ опредѣляетъ свое равенство какъ математическую пропорціональность, или свое равное какъ математически-пропорціональное. Но для всякой пропорціи требуется, какъ извѣстно, четыре члена. Столько же членовъ требуется и для всякой пропорціи, выражающей равенство, осуществляемое распредѣляющею и уравнивающею правдою и справедливостью; ибо при всякомъ взаимномъ отношеніи между двумя причастными къ нему сторонами должно принимать въ соображеніе какъ субъекты этого отношенія или лица, которыхъ не можетъ быть менѣе двухъ,—потому что иначе никакое отношеніе невозможно,—такъ и объекты ихъ, или предметы, которыхъ также не можетъ быть менѣе двухъ. Слѣдовательно во всякомъ такомъ отношеніи содержатся четыре момента, или существенные элемента, какъ-то: два субъекта и два объекта. Пропорціональное равенство между этими субъектами и объектами требуетъ ихъ пропорціональнаго уравненія. Но это уравненіе представляетъ существенно различную пропорціональность въ распредѣляющей и вообще въ уравнивающей правдѣ и справедливости, а именно: въ распредѣляющей это уравненіе состоитъ въ геометрической пропорціи, а въ уравнивающей вообще — въ ариѳметической пропорціи, и только при чисто мѣновыхъ договорахъ, какъ мы увидимъ, возможна еще и геометрическая.

Вотъ чтò общаго говоритъ Аристотель о главныхъ видахъ особенной правды и справедливости. Скажемъ теперь о томъ, чтò онъ говоритъ особеннаго о каждомъ изъ этихъ видовъ.

Въ распредѣляющей правдѣ и справедливости геометрическая пропорція должна основываться на опредѣленіи или

оцѣнкѣ личнаго достоинства субъектовъ, такъ чтобы равные по достоинству граждане получили при распредѣленіи между ними общихъ внѣшнихъ благъ равное, а неравные по достоинству граждане получили неравное. И при томъ, во сколько разъ личное достоинство одного гражданина превосходитъ личное достоинство другого, во столько же разъ больше общихъ внѣшнихъ благъ—напримѣръ, имущества—долженъ получить при распредѣленіи первый субъектъ предъ послѣднимъ. Слѣдовательно здѣсь пропорція между сказанными четырьмя моментами есть геометрическая. Слѣдуя одному комментатору Аристотеля, эту геометрическую пропорцію можно выразить въ цифрахъ такимъ образомъ. Если Петръ по достоинству 8, а Иванъ вдвое меньше, т.-е. 4, то Петру слѣдуетъ дать вдвое больше противъ Ивана, а именно: если Ивану будетъ дано 3, то Петру слѣдуетъ дать 6; такъ что выходитъ такая геометрическая пропорція: 8 : 4 = 6 : 3, или—что̀ все равно—8 (достоинство Петра) : 6 (къ имуществу его) = 4 (достоинство Ивана) : 3 (имущество Ивана).

„Изъ того (говоритъ Аристотель), что въ общественной жизни не соблюдается такая пропорціональность,—а именно, что равные имѣютъ неравное, а неравные присвоиваютъ себѣ равное,—и возникаютъ въ общественной жизни всѣ споры и распри между гражданами, всѣ жалобы, ибо это противно распредѣляющей правдѣ и справедливости, какъ истинному равенству, которое слѣдуетъ тому, что̀ выражается словомъ: *по достоинству*. Всѣ согласны въ томъ, что распредѣленіе между гражданами общихъ внѣшнихъ благъ должно совершаться по извѣстной оцѣнкѣ; однакоже не всѣ согласны между собою въ томъ, что̀ именно должно служить основаніемъ или мѣриломъ этой оцѣнки, этого достоинства. Такъ, по мнѣнію демократовъ, этимъ мѣриломъ должна быть свобода (т.-е. всѣ свободные граждане должны быть признаваемы за равныхъ между собою); по мнѣнію олигарховъ—богатство и благородное происхожденіе, а по мнѣнію истинныхъ аристократовъ—добродѣтель“.

Итакъ распредѣляющею правдою и справедливостью устанавливается равенство между гражданами тѣмъ, что каждый получаетъ изъ внѣшнихъ общихъ благъ слѣдуемое ему по достоинству, и такимъ образомъ каждый получаетъ въ этомъ

смыслѣ *свое*, каждому воздается свое. Въ этомъ установленіи равенства между гражданами и состоитъ дѣятельность той особенной правды и справедливости, которую Аристотель называетъ распредѣляющею (внѣшнія блага), и которая можетъ быть названа также установляющею (равенство). Равенство, установленное распредѣляющею правдою и справедливостью, впослѣдствіи можетъ быть нарушено, такъ что между гражданами возникнетъ неравенство; но правда и справедливость не терпитъ неравенства, а потому равенство должно быть опять возстановлено. Вотъ почему необходима еще другая дѣятельность особенной правды и справедливости, состоящая въ возстановленіи нарушеннаго равенства. Въ такой дѣятельности правду и справедливость называетъ Аристотель уравнивающею внѣшнія блага между гражданами; ее можно назвать также возстановляющею нарушенное равенство.

Вслѣдствіе чего же можетъ быть нарушено равенство, установленное распредѣляющею правдой и справедливостью? Вслѣдствіе того, что люди вообще, а слѣдовательно и граждане, какъ и всѣ существа въ мірѣ, не остаются въ покойномъ состояніи, т.-е. каждый гражданинъ при *своемъ*, а напротивъ—приходятъ въ движеніе, устремляясь къ общимъ внѣшнимъ благамъ, какъ къ цѣли, какъ къ добру, причемъ они приходятъ между собою въ разныя частныя взаимныя отношенія, или добровольныя съ обѣихъ сторонъ, или недобровольныя съ одной стороны, иначе—насильственныя. Добровольные способы взаимныхъ отношеній между гражданами происходятъ вслѣдствіе добровольнаго взаимнаго соглашенія ихъ между собою, въ особенности вслѣдствіе договоровъ: мѣны, купли-продажи и т. д. Напримѣръ: я хочу имѣть для городской ѣзды пару крѣпкихъ, здоровыхъ, не старыхъ, выѣзженныхъ лошадей, ищу ихъ, и мнѣ кто-либо предлагаетъ продать такую пару за 1000 рублей. Равенство между нами не будетъ нарушено, когда я получу лошадей, а продавецъ 1000 р., въ томъ случаѣ, если купленныя мною лошади сто̀ятъ этой цѣны. Но если продавецъ обманулъ меня, продавъ мнѣ лошадей больныхъ, негодныхъ къ ѣздѣ, и взявъ съ меня за нихъ 1000 руб., между тѣмъ какъ онѣ стоятъ сто рублей, то равенство между нами нарушается: я менѣе получилъ, нежели имѣлъ до покупки

лошадей, ибо никто не дастъ мнѣ за такихъ лошадей—еслибы я сталъ ихъ тотчасъ продавать—и половину той цѣны, какую я далъ; напротивъ, продавецъ получилъ болѣе, нежели имѣлъ до продажи. И вотъ уравнивающая правда и справедливость должна возстановить это нарушенное равенство, уничтоживъ такую куплю-продажу, какъ будто ея вовсе не было, съ тѣмъ, чтобы каждый имѣлъ опять свое, т.-е. я свои 1000 р., а продавецъ—своихъ лошадей.

Замѣчу, что Аристотель требуетъ, чтобы уравнивающая правда и справедливость уничтожала въ такомъ случаѣ всякое неравенство, признавая ничтожнымъ всякій договоръ, по которому одно лицо получаетъ *сколько-нибудь* больше другого, между тѣмъ какъ даже римское право уничтожаетъ только такіе договоры, гдѣ одно лицо получитъ менѣе чѣмъ на половину слѣдуемаго ему.

Недобровольныя взаимныя частныя отношенія между людьми происходятъ вслѣдствіе преступленій со своекорыстнымъ намѣреніемъ. Напримѣръ: у меня украли вещь, на что я, разумѣется, вовсе не соглашался; я уже не имѣю того, что̀ имѣлъ до кражи; уравнивающая правда и справедливость должна, отыскавши вора, взять у него эту вещь и возвратить мнѣ ее; тогда я опять буду имѣть то̀, что̀ имѣлъ прежде, равно какъ и воръ не будетъ имѣть больше того, что̀ онъ имѣлъ до кражи. Но всѣ такія преступленія подлежатъ дѣйствію уравнивающей правды и справедливости лишь настолько, насколько они сопряжены со своекорыстнымъ намѣреніемъ, съ намѣреніемъ поживиться на чужой счетъ, и тѣмъ нарушить равенство во внѣшнихъ общихъ благахъ.

Дѣятельность уравнивающей правды и справедливости касательно всѣхъ добровольныхъ взаимныхъ частныхъ отношеній между лицами, а также и отношеній недобровольныхъ, насильственныхъ—одна и та же: уравнивающая правда и справедливость оказываетъ свое дѣйствіе на недобровольныя отношенія, лишь поскольку насильственными дѣяніями, т.-е. преступленіями, нарушается равенство въ общихъ внѣшнихъ благахъ.

Что же касается другого элемента въ преступленіи, т.-е. того, которымъ нарушается праведное и справедливое не какъ

равное, а какъ законосообразное, т.-е. законы государства, то, разумѣется, этотъ элементъ не можетъ имѣть въ виду уравнивающая внѣшнія блага правда и справедливость, и въ самомъ дѣлѣ она не имѣетъ его въ виду. Другими словами, уравнивающая правда и справедливость имѣетъ у Аристотеля значеніе, подходящее къ значенію того, что̀ теперь называется гражданскою юстиціею или гражданскимъ правосудіемъ, а неподходящее—къ значенію того, что теперь называется уголовною юстиціею или уголовнымъ правосудіемъ, которымъ не возстановляется между гражданами нарушенное равенство въ общихъ внѣшнихъ благахъ, а которымъ назначается наказаніе за преступленіе, какъ за противозаконное дѣяніе. Это потому, что Аристотелево ученіе о наказаніи вовсе не основывается на воздаяніи равнаго за равное, на возмездіи, а на другихъ началахъ, именно на началахъ предупрежденія преступленій, исправленія преступника и самосохраненія государства. Государство должно—по ученію Аристотеля—воспитывать гражданъ такъ, чтобы они стали добродѣтельными, и этимъ воспитаніемъ предупреждать преступленія. Затѣмъ, непокорныхъ и дурныхъ по натурѣ, неисправимыхъ гражданъ государство должно, для своего собственнаго самосохраненія, совершенно устранять изъ своей среды. Если же преступленіемъ нанесенъ кому-либо гражданскій ущербъ въ имуществѣ, то назначеніе вознагражденія за него, съ цѣлью возстановленія нарушеннаго равенства, относится уже не до этого уголовнаго правосудія, а до гражданскаго, т.-е. до уравнивающей правды и справедливости, какъ возстановляющей нарушенное равенство.

При такой уравнивающей правдѣ и справедливости не должно обращать вниманія на личное достоинство субъектовъ, какъ при распредѣляющей правдѣ и справедливости, такъ что въ этомъ отношеніи всѣ граждане должны быть равны.

Если кто нарушитъ это равенство тѣмъ, что вслѣдствіе добровольныхъ или насильственныхъ дѣяній получитъ общихъ внѣшнихъ благъ больше другого, съ кѣмъ онъ вступилъ во взаимное частное отношеніе, то этотъ излишекъ долженъ быть отнятъ отъ него и переданъ другому гражданину, потерпѣвшему отъ него вредъ или недостатокъ относительно своего прежняго имущества.

Слѣдовательно, здѣсь дѣйствія уравнивающей правды и справедливости состоятъ въ вычитаніи и сложеніи, или въ этомъ смыслѣ она должна—по мнѣнію Аристотеля —держаться вообще ариѳметической пропорціи. Дѣйствіе этой правды и справедливости отличается отъ дѣйствія распредѣляющей уже тѣмъ, что въ уравнивающей правдѣ и справедливости прежде всего должно обратить вниманіе на отрицательную сторону отношенія между субъектами, а не на положительную, т.-е. не на то, чтобы установить равенство, а на то, чтобы не было неравенства; что же касается положительной стороны отношеній между субъектами, т.-е. возстановленія равенства, то уравнивающая правда и справедливость должна обратить вниманіе на нее уже какъ на послѣдствіе нарушенія равенства, дабы возстановить нарушенное равенство.

Напримѣръ: прежде должно обратить вниманіе, чтобы никто не обманывалъ другого при куплѣ и продажѣ, и тогда только, когда обманъ уже послѣдовалъ, должно вознаградить лицо, потерпѣвшее отъ того ущербъ, и тѣмъ возстановить равенство. Здѣсь весь вопросъ въ томъ, насколько увеличилось тѐ, что̀ прежде имѣлъ данный субъектъ какъ свое, чрезъ его неправедное и несправедливое дѣяніе, сколько онъ получилъ прибыли отъ такого дѣянія, слѣдовательно—сколько должно отнять отъ него и дать тому субъекту, который претерпѣлъ убыль. Наконецъ, прибыль слѣдуетъ вычесть изъ имущества этого субъекта и присоединить ее къ имуществу того субъекта, который потерпѣлъ убыль, у кого стало своего меньше противъ прежняго, дабы такимъ образомъ возстановить прежнее состояніе обоихъ этихъ субъектовъ. Поэтому здѣсь не умножается и не дѣлится, какъ въ геометрической пропорціи, а вычитается и слагается, или здѣсь уравненіе состоитъ въ ариѳметической пропорціи, а именно: количество имущества обиженнаго, образовавшееся послѣ обиды, относится къ количеству его же имущества, какимъ оно было до обиды, какъ относится количество имущества обидчика до обиды къ количеству его же имущества послѣ обиды.

Нарушенное равенство долженъ возстановлять судья, къ которому поэтому и прибѣгаютъ съ этою цѣлью граждане, заинтересованные въ возстановленіи равенства.

Такое прибѣжище къ судьѣ есть прибѣжище къ самой правдѣ и справедливости, которую судья долженъ олицетворять. Замѣтимъ, что въ этомъ смыслѣ уже Цицеронъ сказалъ: „vere dici potest, magistratum esse legem loquentem, legem autem—mutum magistratum“ (т.-е. „справедливо можно сказать, что судья есть говорящій законъ; законъ же есть нѣмой судья“).

„Спорящіе граждане ищутъ судью, стоящаго какъ бы въ срединѣ (говоритъ Аристотель), и вотъ въ этомъ смыслѣ многіе называютъ судей *посредниками*, дабы выразить, что если судьи попадутъ въ средину, найдутъ среднее (т.-е. равное между неравнымъ), то тѣмъ самымъ они найдутъ праведное и справедливое (ибо оно есть равное)“.

„Судья (какъ посредникъ, какъ представитель равенства) уравниваетъ, подобно тому, какъ поступаетъ геометръ при уравниваніи линіи, которая должна была быть раздѣлена пополамъ, тогда какъ эти части явились неравными между собою, а именно: судья отсѣкаетъ излишекъ отъ длиннѣйшей части и приставляетъ его къ кратчайшей части, для восполненія недостающаго“.

„Самое слово δίκαιον—праведное и справедливое—происходитъ отъ διχα, что̀ значитъ раздѣленное на двѣ равныя части; слѣдовательно оно значитъ равное, и могло бы быть произнесено διαχιον, какъ вмѣсто δικαστης—судья—можно было бы сказать δικαἱτης—раздѣляющій на двѣ равныя части“. (Замѣтимъ, что такое словопроизводство невѣрно, какъ и большинство словопроизводствъ у древнихъ писателей, ибо δίκαιον—праведное и справедливое—происходитъ отъ слова δίκη—правда и справедливость какъ право, а не отъ διχα, отъ котораго происходитъ δίχαιον, что̀ значитъ раздѣленное на-двое, раздвоенное.)

„Ибо если будутъ двѣ равныя вещи, и отъ одной изъ нихъ будетъ отнята какая-либо часть и присоединится къ другой вещи, то послѣдняя вещь станетъ больше первой вдвое противъ прибавленной части. Если отнять у одного десятка 2 и прибавить эти 2 къ другому десятку, то выйдетъ, что первый десятокъ превратится въ 8, а изъ второго десятка образуется 12; слѣдовательно разница между ними будетъ 4, т.-е. вдвое противъ отнятаго и прибавленнаго. Если же отнять у одного десятка 2, но не прибавлять отнятаго къ другому десятку, то

изъ перваго десятка выйдетъ 8, а второй десятокъ останется безъ перемѣны, слѣдовательно будетъ болѣе противъ перваго только на 2, т.-е. только на одну отнятую часть. Въ первомъ случаѣ тò, къ чему прибавлено отнятое, будетъ имѣть больше средняго на одну часть (т.-е. если средина=10, то 12 будетъ больше средины на 2), и средина будетъ больше также на одну часть того, у кого отнята эта часть (т.-е. 10 больше 8 на 2). Такимъ-то образомъ можно узнать, чтò слѣдуетъ отнять у имѣющаго больше, и чтò прибавить имѣющему меньше, а именно: слѣдуетъ прибавить имѣющему меньше тò, что недостаетъ ему до половины или средины, и поэтому должно столько же отнять у имѣющаго больше".

„Упомянутыя прежде слова *прибыль* и *убыль* образовались вслѣдствіе добровольныхъ сдѣлокъ; ибо если кто получаетъ болѣе, чѣмъ свое, то это называется прибылью, а если менѣе, чѣмъ кто имѣлъ вначалѣ, то это называется убылью, какъ напримѣръ при куплѣ и продажѣ и при другихъ защищаемыхъ законами сдѣлкахъ (особенно при мѣнѣ). Но если при сдѣлкѣ не получено никѣмъ ни болѣе, ни менѣе, а равное за равное, то говорятъ, что всякій имѣетъ свое и не получилъ ни прибыли, ни убыли. Поэтому праведное и справедливое есть среднее между извѣстною прибылью и извѣстною убылью, и притомъ даже и въ тѣхъ случаяхъ, которые не принадлежатъ къ числу добровольныхъ сдѣлокъ; ибо это среднее имѣетъ въ виду, чтобы всякій гражданинъ прежде и послѣ добровольной сдѣлки или преступнаго дѣянія имѣлъ *свое*".

Итакъ, по мнѣнію Аристотеля, праведное и справедливое есть равное, какъ среднее между неравнымъ; но это равное есть таковое относительно и условно, а не абсолютно, т.-е. равное для равныхъ по достоинству, а не для неравныхъ субъектовъ, вообще—пропорціональное. Такое равное или такое равенство Аристотель противопоставляетъ абсолютному равенству. Онъ говоритъ объ этомъ слѣдующее: „Нѣкоторые (напримѣръ, пиѳагорейцы) полагали правду и справедливость въ претерпѣніи человѣкомъ абсолютно того же самаго добра или зла, какое онъ причинилъ другому человѣку".

„Но (говоритъ Аристотель) такое абсолютное равенство не совпадаетъ ни съ распредѣляющей, ни съ уравнивающей

правдой и справедливостью. Проводя такое равенство, государство должно было бы распредѣлить между всѣми своими гражданами всѣ общія внѣшнія блага, абсолютно по равной долѣ, части (напр. раздѣливъ всю землю на совершенно равныя части между главами семействъ по ихъ числу), какъ этого требуетъ Платонъ для своего подзаконнаго государства".

„Но такое абсолютное равенство не можетъ долго оставаться; да и къ чему бы послужило такое раздѣленіе поровну внѣшнихъ благъ, каковы особенно имущественныя блага, если не могутъ быть сдѣланы абсолютно равными влеченія, пожеланія, потребности людей? а сдѣлать *ихъ* абсолютно равными невозможно: поэтому неравенствомъ влеченій, пожеланій, потребностей людей ежеминутно нарушалось бы разъ установленное абсолютное равенство ихъ самихъ между собою. Поэтому истинное равенство, которое должна установить распредѣляющая правда и справедливость, есть относительное и условное: т.-е., всякій долженъ получать равное съ другимъ, значитъ по истинѣ только тò, что всякій долженъ получать столько, сколько онъ того достоинъ, заслуживаетъ, или—чтò все равно—по своей добродѣтели; вотъ въ чемъ состоитъ истинная распредѣляющая правда и справедливость. Напротивъ, неправда и несправедливость есть *желаніе имѣть больше*, но не всякое такое желаніе, а желаніе имѣть больше того, чего кто достоинъ, заслуживаетъ; такъ что неправедный и несправедливый даетъ себѣ или и другому больше благъ, чѣмъ онъ самъ или другой достоинъ, заслуживаетъ; напротивъ, третьему даетъ менѣе благъ, чѣмъ онъ того достоинъ, заслуживаетъ".

Такимъ своимъ опредѣленіемъ распредѣляющей правды и справедливости, что она есть относительное и условное равенство между гражданами, Аристотель въ первый разъ возбудилъ тотъ вопросъ, который нынѣ называется „соціальнымъ вопросомъ". Ибо изъ опредѣленія распредѣляющей правды и справедливости Аристотеля слѣдуетъ, что если всякій будетъ получать по своему достоинству, по своимъ заслугамъ, а слѣдовательно по своимъ трудамъ, то та неимущность, которая нынѣ какъ бы прирождена пролетаріату, будетъ невозможна; ибо тогда развѣ только лѣнивый можетъ умереть съ голоду, чего онъ впрочемъ именно и заслуживаетъ по строгому праву. Этимъ

же воззрѣніемъ своимъ на правду и справедливость Аристотель точнѣе и вѣрнѣе опредѣлилъ и то̀, что̀ Платонъ называлъ *своимъ дѣломъ*, полагая правду и справедливость въ томъ только, чтобы каждый классъ гражданъ исполнялъ въ государствѣ свое дѣло, а именно: правители правили государствомъ, воины оберегали его отъ внѣшнихъ и внутреннихъ враговъ, а земледѣльцы, ремесленники и промышленники снабжали бы все государство всѣмъ нужнымъ для удовлетворенія жизненныхъ матеріальныхъ потребностей. Напротивъ, Аристотель не ограничиваетъ *свое дѣло* только дѣломъ извѣстнаго класса гражданъ, а распространяетъ его на всѣхъ гражданъ, въ томъ смыслѣ, что не всѣ люди могутъ дѣлать все, какъ сказалъ прямо поэтъ Виргилій (Non omnia possunt omnes), а у всякаго человѣка есть свое дѣло, въ томъ смыслѣ, что онъ его всего лучше можетъ исполнить, слѣдовательно у всякаго человѣка можетъ быть своя заслуга, а воздавать каждому по его заслугѣ—вотъ въ чемъ и состоитъ, по ученію Аристотеля, распредѣляющая правда и справедливость. Впрочемъ нынѣ признано, что преимущества, даваемыя гражданину по его особенному достоинству, по его особеннымъ заслугамъ, не должны простираться до того, чтобы тѣмъ уничтожалось равенство всѣхъ гражданъ предъ закономъ, въ которомъ нынѣ также признается выраженіе правды и справедливости. Мало того, даже недостаточность заслугъ со стороны человѣка не должна исключать не только моральнаго братства между людьми, по христіанской заповѣди любви къ ближнему, которая спѣшитъ на помощь всякому человѣку, не справляясь объ его заслугахъ, но и юридическаго братства, которое выражается въ разнообразныхъ видахъ -договорахъ, товариществахъ и т. д.

Аристотелева уравнивающая правда и справедливость не совпадаетъ съ пиѳагорейскимъ абсолютнымъ равенствомъ, какъ воздаяніемъ абсолютно равнаго за равное.

„Если (говоритъ Аристотель) начальствующее лицо подвергнетъ простого гражданина побоямъ (какъ наказанію), то уравнивающая правда и справедливость не требуетъ, чтобы и оно было также побито; а если простой гражданинъ побьетъ начальствующее лицо, то по правдѣ и справедливости еще недостаточно также побить и его, а слѣдуетъ, сверхъ того, еще и строго наказать его“.

Хотя Аристотель и требуетъ, чтобы пиѳагорейскій принципъ воздаянія равнаго за равное былъ соблюдаемъ въ мѣновыхъ договорахъ, однакоже и въ этихъ договорахъ долженъ быть прилагаемъ этотъ принципъ опять не въ смыслѣ проведенія *абсолютнаго* равенства, а въ смыслѣ равенства пропорціональнаго.

Очевидно, было бы противно истинному равенству, еслибы произведеніе одного какого-либо искусства или ремесла, безъ различія, мы признали просто эквивалентомъ или абсолютно равнымъ произведенію всякаго другого ремесла или искусства: напримѣръ, произведеніе архитектуры—домъ—и произведеніе башмачнаго ремесла — пару башмаковъ — считали бы между собою абсолютно равными такъ, что требовали бы, чтобы при мѣнѣ домостроитель за свой домъ получилъ отъ башмачника не болѣе какъ одну пару башмаковъ; а иначе признали бы мы мѣну противною правдѣ и справедливости, какъ противною абсолютному равенству.

Напротивъ, по ученію Аристотеля, уравнивающая правда и справедливость требуетъ, чтобы прежде всего мы оцѣнили по всѣмъ главнымъ моментамъ всякое искусство и ремесло, какъ производительное продуктивное занятіе, и на основаніи этой оцѣнки опредѣлили бы соотношеніе между самими производителями, т.-е. ихъ достоинство. Ибо только тогда можно будетъ разсчитать, какое количество произведеній одного искусства или ремесла соотвѣтствуетъ количеству произведеній другого искусства или ремесла, чтобы можно было промѣнивать одни произведенія на другія, соблюдая пропорціональное равенство, требуемое уравнивающею правдою и справедливостью.

Слѣдовательно для сужденія о соблюденіи правды и справедливости при мѣновыхъ договорахъ, сдѣлкахъ, необходимо составлять двѣ пропорціи, и притомъ геометрическія, а именно:

Первою пропорціею опредѣляется общее отношеніе цѣнности мѣняемыхъ произведеній двухъ производительныхъ занятій, искусствъ или ремеслъ, олицетворяемыхъ въ самихъ производителяхъ, а именно: производительныя занятія — по цѣнности ихъ произведеній и въ этомъ смыслѣ по достоинству

ихъ производителей — состоятъ въ обратномъ отношеніи къ количеству тѣхъ произведеній, которыя должны быть даны ихъ производителями при мѣнѣ ихъ произведеній однихъ на другія. Напримѣръ, земледѣлецъ А относится къ башмачнику В какъ одна мѣра зерноваго хлѣба къ пяти парамъ башмаковъ, или А : В = 1 : 5.

Потомъ уже на основаніи этой первой геометрической пропорціи должна быть составлена другая пропорція — также геометрическая, а именно: когда разъ будетъ опредѣлено сказанное общее отношеніе между производителями, то легко уже будетъ найти для каждаго единичнаго случая мѣны количество произведеній одного рода, которыя должны быть предоставлены въ воздаяніе за количество произведеній другого рода, т.-е. другого искусства или ремесла. Обѣ эти суммы состоятъ въ прямомъ отношеніи къ прежде найденнымъ числамъ, выражающимъ отношеніе между обоими производителями. Если, напр., спрашивается: сколько паръ башмаковъ должно дать за 6 мѣръ зерноваго хлѣба, то мы должны составить такую пропорцію: $1 : 6 = 5 : x$; $x = \frac{6 \times 5}{1} = 30$, т.-е. если за одну мѣру хлѣба слѣдуетъ дать 5 паръ башмаковъ, то за 6 мѣръ хлѣба, слѣдуетъ дать 30 паръ башмаковъ. Еслибы произведенія какого-либо искусства или ремесла не могли быть промѣниваемы на произведенія другихъ искусствъ или ремеслъ, и притомъ съ сохраненіемъ между этими произведеніями пропорціональнаго равенства, то это искусство или ремесло перестало бы существовать, потому что не было бы сбыта его произведеніямъ, не было бы оборотовъ и общенія между разными производителями.

Отсюда видно, что при мѣновыхъ договорахъ необходимо предполагается, что мѣняемые предметы могутъ быть сравниваемы между собою, такъ что нужно, чтобы все, что̀ можетъ быть промѣниваемо, могло быть какимъ-либо образомъ сравниваемо между собою. Поэтому для сравненія различныхъ предметовъ должно быть одно общее мѣрило. Это мѣрило есть *потребность* въ этихъ предметахъ, но она же есть вмѣстѣ съ тѣмъ и источникъ всякаго мѣнового оборота или общенія между людьми, или связующее ихъ начало. Въ качествѣ же

представителей потребностей, какъ всеобщаго мѣрила всѣхъ цѣнностей, введены были людьми, по ихъ взаимному соглашенію, деньги, т.-е. монеты, какъ нѣчто среднее или посредствующее между мѣняемыми предметами, или какъ замѣна, суррогатъ всякихъ потребностей во всякихъ предметахъ. Деньги, монеты были названы νόμισμα, ибо они обязаны своимъ существованіемъ закону (νόμος), а не φύσις (не природѣ), не суть ея продукты, потому что отъ людей, отъ ихъ соглашенія зависитъ какъ установленіе монетъ, такъ и измѣненіе ихъ или же уничтоженіе всякаго ихъ значенія. Между прочимъ, деньги служатъ намъ какъ бы порукою въ томъ, что если не теперь, то впослѣдствіи наши произведенія будутъ имѣть сбытъ, а именно съ появленіемъ въ нихъ потребности; ибо кто предлагаетъ деньги, тотъ долженъ имѣть возможность получить то̀, чего онъ желаетъ, въ чемъ онъ нуждается, имѣетъ потребность. Конечно и деньги подвержены той же участи, что и прочіе предметы, т.-е. и ихъ цѣнность не всегда бываетъ одинакова, а иногда измѣняется; тѣмъ не менѣе назначеніе денегъ состоитъ въ томъ, чтобы имъ оставаться въ одной и той же цѣнѣ (дабы быть постояннымъ мѣриломъ цѣнности всѣхъ прочихъ предметовъ). Поэтому все должно быть оцѣняемо на деньги, ибо тогда мѣна можетъ быть всегда производима, а съ нею вмѣстѣ всегда можетъ быть и общеніе между людьми. Деньги, какъ общее, одинаковое мѣрило для всѣхъ предметовъ, цѣнностей, дѣлаютъ все измѣримымъ такъ, что все онѣ уравниваютъ. Безъ мѣны не было бы общенія ни между людьми, ни между предметами; безъ пропорціональнаго равенства не было бы мѣны, а безъ общаго мѣрила, цѣнности предметовъ, не было бы пропорціональнаго равенства между ними. Конечно, мѣняемые предметы такъ многоразличны, что, строго говоря, они несоизмѣримы, однакоже для обыкновенныхъ жизненныхъ потребностей соразмѣрность ихъ удается въ достаточной степени. Но для этого должно быть опредѣлено *одно* (мѣрило), и притомъ вслѣдствіе общаго соглашенія, выраженнаго въ законѣ. Пусть, напримѣръ, А будетъ домъ, В — 10 минъ, а С — постель. Если домъ стоитъ 5 минъ, то А равно половинѣ В; пусть же постель (С) стоитъ только $1/10$ часть В (т.-е. 1 мину); тогда ясно будетъ, сколько постелей равняется одному дому,

а именно—пять постелей. Очевидно, что до введенія въ употребленіе денегъ такимъ именно образомъ и совершались всѣ мѣновые обороты, ибо все равно, 5 ли постелей дано будетъ за одинъ домъ, или деньгами, сколько стóятъ 5 постелей (т.-е. 5 минъ)".

Замѣтимъ, мимоходомъ, что здѣсь встрѣчаются намъ впервые во всей древности вопросы съ ихъ рѣшеніями, относящіеся нынѣ до политической экономіи, такъ что можно сказать, что первый изъ древнихъ, обратившій вниманіе на эти вопросы, былъ именно Аристотель, за что и слѣдуетъ ему отдать особенную честь, какъ первѣйшему по времени политико-эконому.

Итакъ при мѣновыхъ оборотахъ равенство состоитъ въ пропорціональномъ равенствѣ цѣнностей; ибо мѣняются предметы, - различные, но пропорціонально равные по своей цѣнности, напримѣръ, хлѣбъ и башмаки, домъ и постели. Общее же мѣрило самихъ цѣнностей есть собственно потребность, какъ порождающая всякую мѣну, а знаки, которыми выражается эта потребность, суть деньги, монеты.

Уравнивающая правда и справедливость требуетъ отъ мѣновыхъ оборотовъ, чтобы надлежащимъ образомъ обсуждать всѣ сказанныя отношенія на основаніи принципа равенства, выражаемаго въ пропорціяхъ, слѣдовательно на основаніи принципа пропорціональнаго, а не абсолютнаго равенства, и чтобы обсужденное такимъ образомъ приводилось въ надлежащее исполненіе,—противное же тому будетъ неправда и несправедливость.

„Такъ (говоритъ Аристотель) я показалъ, чтò есть праведное и справедливое и чтò неправедное и несправедливое, или правду и справедливость, какъ абсолютную (просто) и притомъ особенную, или въ тѣсномъ смыслѣ. По опредѣленіи ихъ обѣихъ ясно, что праведная и справедливая дѣятельность есть среднее между совершеніемъ неправды и несправедливости и претерпѣніемъ ея, такъ какъ совершать неправду и несправедливость значитъ имѣть слишкомъ много (благъ), а претерпѣвать неправду и несправедливость значитъ имѣть слишкомъ мало (благъ)".

„Слѣдовательно правда и справедливость есть средина, не въ смыслѣ той средины, какою она является въ прочихъ этическихъ добродѣтеляхъ, т.-е. между двумя пороками одного и того же человѣка, но въ смыслѣ средины между совершеніемъ неправды и несправедливости съ одной стороны и между претерпѣніемъ ея съ другой стороны, или въ излишкѣ благъ съ одной стороны и недостаткѣ ихъ съ другой стороны".

„При совершеніи неправды и несправедливости одно и то же дѣяніе какъ бы раздваивается на дѣятельность активную и на дѣятельность пассивную, и потому возможна средина между этими крайними сторонами, чтò и есть правда и справедливость - въ противоположность обѣимъ сторонамъ неправды и несправедливости".

„Соотвѣтственно тому неправда и несправедливость состоитъ, съ одной стороны въ воздаяніи одному слишкомъ мало благъ, выгодъ, пользы и слишкомъ много золъ, невыгодъ, вреда, а съ другой стороны—въ воздаяніи другому слишкомъ много благъ, выгодъ, пользы и слишкомъ мало золъ, невыгодъ, вреда".

„Этого (говоритъ Аристотель) достаточно было сказать о природѣ, натурѣ, сущности правды и справедливости и неправды и несправедливости просто (абсолютно) и о праведномъ и справедливомъ и неправедномъ и несправедливомъ (просто, абсолютно); словомъ—объ абсолютной правдѣ и справедливости, какъ она есть сама въ себѣ, въ своей этической сущности".

„Но (говоритъ Аристотель) не слѣдуетъ забывать, что искомое нами есть праведное и справедливое не только просто, абсолютно (или само въ себѣ), но и въ государствѣ (или государственное, политическое)".

Такъ Аристотель переходитъ отъ разсматриванія перваго рода правды и справедливости, или абсолютной, съ ея видами—всеобщею и особенною, и съ подвидами особенной—съ распредѣляющею и уравнивающею—къ государственной или политической правдѣ и справедливости. Отсюда слѣдуетъ, что абсолютная правда и справедливость есть особая добродѣтель (матерія), которая состоитъ: 1) въ законосообразности; 2) въ обладаніи своимъ; 3) въ равномъ распредѣленіи общихъ внѣшнихъ благъ между субъектами, и 4) въ возстановленіи равенства между субъектами, чтò все составляетъ сущность (форму) этой особой добродѣтели. Въ такой матеріи и въ такой формѣ правды и справедливости лежитъ причина движенія, устрем-

ленія ея къ присущей ей цѣли, какъ къ добру, а именно къ равенству; эта цѣль достигается именно посредствомъ двоякой дѣятельности этой абсолютной, особенной правды и справедливости, какъ распредѣляющей, такъ и уравнивающей, такъ что ея цѣль и есть причина движенія матеріи къ формѣ.

Но правда и справедливость не можетъ быть разсматриваема только абсолютно, т.-е. только въ этической своей сущности,—ибо такое разсматриваніе было бы отвлеченнымъ отъ жизни,—а должна быть разсматриваема также и въ государственной жизни, гдѣ ея этическая сущность осуществляется въ дѣйствительности; или правда и справедливость требуетъ для своего осуществленія государственной жизни, нуждается въ ней, нуждается въ государствѣ, которое ее и осуществляетъ. Ибо на этой добродѣтели всего непосредственнѣе, прямѣе основывается верховное благо, благосостояніе, счастіе государства, или—что все равно—праведное и справедливое есть основа государства. Праведное и справедливое, осуществленное въ государствѣ, называетъ поэтому Аристотель государственнымъ, или политическимъ праведнымъ и справедливымъ.

Такъ переходимъ мы отъ ученія Аристотеля о перваго рода правдѣ и справедливости (абсолютной) къ ученію его о второго рода правдѣ и справедливости — къ государственной, политической.

Осуществленіе въ дѣйствительности государствомъ абсолютнаго праведнаго и справедливаго состоитъ въ осуществленіи его принципа, т.-е. равенства, между своими свободными гражданами, ибо полныя правоотношенія могутъ быть только между свободными и равными людьми. Слѣдовательно государственнымъ праведнымъ и справедливымъ необходимо предполагаются свободные и равные между собою люди, такъ что государственное праведное и справедливое дѣйствуетъ только для тѣхъ людей, которые состоятъ между собою въ общеніи, живутъ общею жизнью, какъ свободные и равные граждане, которые могутъ причинять себѣ взаимно неправды и несправедливости нарушеній чужихъ правъ, вторгаться произвольно въ чужую правовую область, а именно, присвоивая себѣ больше надлежащаго благъ.

„У тѣхъ же людей (говоритъ Аристотель), которые не состоятъ въ такомъ государственномъ общеніи между собою, нѣтъ государственнаго праведнаго и справедливаго, а есть другое праведное и справедливое, только подобное ему (напримѣръ, домашнее или семейное—у людей, состоящихъ между собою въ семейномъ союзѣ)“.

„Ибо государственное праведное и справедливое существуетъ только у тѣхъ людей, для которыхъ существуютъ законы; а законы существуютъ только для тѣхъ людей, у которыхъ существуетъ и неправда и несправедливость, т.-е. превышеніе мѣры благъ и золъ“.

Государство въ своихъ законахъ выражаетъ надлежащую мѣру или норму для правовыхъ областей своихъ гражданъ, а правосудіе въ государствѣ прилагаетъ эту мѣру, норму, эти законы къ даннымъ случаямъ, когда возникаютъ споры о правоотношеніяхъ между свободными и равными гражданами и взаимныя правонарушенія; такъ именно и осуществляетъ государство праведное и справедливое между свободными и равными гражданами, или—что все равно—осуществляются ихъ свобода и равенство. Поэтому законы, съ одной стороны, и свобода и равенство, съ другой стороны, взаимно обусловливаются. Законъ имѣетъ значеніе только между свободными и равными людьми и, слѣдовательно, нуждается въ свободѣ и равенствѣ ихъ; ибо только свободные и равные люди могутъ причинять себѣ неправды и несправедливости, т.-е. вторгаться произвольно въ чужую правовую область, которую имѣютъ здѣсь всѣ, потому что всѣ равны. Наоборотъ, свобода и равенство нуждаются въ законахъ, ибо равенство должно быть опредѣлено законами, а свобода заключаетъ въ себѣ возможность совершать не только праведное и справедливое, но и неправедное и несправедливое. Правонарушенія возможны только между свободными и равными людьми, или возможно нарушеніе свободными людьми принципа равенства, а слѣдовательно нарушеніе правды и справедливости; но правонарушеніе не должно быть терпимо въ государствѣ, ибо иначе праведное и справедливое не будетъ осуществляемо въ немъ. Вотъ для этого-то и нужны законы, которыми, какъ нормами, опредѣляется праведное и справедливое въ государствѣ, или государственное праведное и справедливое. Въ такомъ-то смыслѣ

Аристотель говоритъ, что въ государствѣ долженъ начальствовать законъ какъ правый разумъ, или какъ норма праведнаго и справедливаго, слѣдовательно въ государствѣ долженъ начальствовать не просто человѣкъ, какъ таковой, а человѣкъ какъ стражъ, оберегатель законовъ.

„Ибо человѣкъ просто какъ таковой можетъ вѣдь нарушить норму праведнаго и справедливаго, преступить мѣру благъ и золъ въ свою пользу, если онъ будетъ начальствовать, и можетъ даже стать тиранномъ".

„Напротивъ, человѣкъ начальствующій, какъ оберегатель законовъ, есть стражъ праведнаго и справедливаго, какъ законности, и вмѣстѣ съ тѣмъ равенства, какъ требуемаго особенною правдою и справедливостью; будучи самъ праведенъ и справедливъ, онъ не хочетъ имѣть никакихъ чрезмѣрныхъ благъ, а изъ всѣхъ благъ удѣляетъ себѣ лишь столько, сколько ему пропорціонально слѣдуетъ по его достоинству. Особенно онъ имѣетъ попеченіе, заботится о другихъ, о пользѣ, благѣ своихъ согражданъ; въ такомъ-то смыслѣ правду и справедливость и называютъ чужимъ добромъ".

„Начальствующій въ государствѣ долженъ прилагать законы, какъ норму государственнаго праведнаго и справедливаго, къ единичнымъ случаямъ, и тѣмъ осуществлять въ государствѣ праведное и справедливое, какъ государственное. Дѣйствуя такимъ образомъ, начальствующій дѣйствуетъ праведно и справедливо, имѣя въ виду не свое собственное добро, а чужое, именно добро тѣхъ свободныхъ и равныхъ между собою согражданъ, надъ которыми онъ начальствуетъ или которыми онъ правитъ. Хотя и должно награждать начальствующаго за такое его правленіе, но вся его награда должна состоять единственно въ чести быть призваннымъ къ своей дѣятельности, а не въ какой-либо выгодѣ, пользѣ; такой наградою онъ долженъ вполнѣ довольствоваться, ибо кого такая награда не удовлетворяетъ вполнѣ, тотъ можетъ стать тиранномъ".

„Поэтому государственною правдою и справедливостью предполагается существованіе законовъ, которыми и опредѣляется государственное праведное и справедливое, какъ согласное съ законами государства; законами, въ свою очередь, предполагаются такіе люди, которые по своей природѣ способны управляться законами, а это суть такіе люди, между которыми существуетъ равенство относительно начальствованія и подчиненности (т.-е. гдѣ граждане не только повинуются, но и принимаютъ участіе въ государственной власти, т.-е. въ начальствованіи)".

„Съ этимъ государственнымъ праведнымъ и справедливымъ (говоритъ Аристотель) сходно (хотя и не равно ему) господское и отеческое праведное и справедливое. Оно не равно ему, потому что нельзя совершать неправды и несправедливости прямо противъ самого себя и своихъ вообще; а наши рабы и дѣти, пока послѣднія не сдѣлались самостоятельными, не отдѣлены, суть только части насъ самихъ"

Однакоже Аристотель говоритъ и о праведномъ и справедливомъ, въ союзѣ между господиномъ и рабами, и въ союзѣ между отцомъ и дѣтьми, именно въ томъ смыслѣ, что и въ этихъ союзахъ осуществляется также абсолютно-праведное и справедливое, какъ и въ государствѣ.

Государственное праведное и справедливое Аристотель отличаетъ отъ того праведнаго и справедливаго, которое называетъ вообще *домашнимъ* (οἰκονομικὸν δίκαιον), т.-е. праведнымъ и справедливымъ въ домѣ, въ семейномъ союзѣ, между его членами; а именно онъ отличаетъ его тѣмъ, что государственное есть праведное и справедливое между свободными и равными людьми, а домашнее есть праведное и справедливое между неравными людьми, какъ-то: между свободными, но неравными, т.-е. между отцомъ и неотдѣленными дѣтьми: это—*отеческое* праведное и справедливое (πατρικὸν δίκαιον); между людьми неравными и такими, изъ которыхъ одинъ только свободенъ, а прочіе нѣтъ, т.-е. между господиномъ и рабами: это — *господское* праведное и справедливое (δεσποτικὸν δικαιόν). У Аристотеля есть еще одинъ видъ домашней правды и справедливости: это — между супругами; эту правду и справедливость можно назвать супружескою; въ супружескомъ союзѣ соединены свободные, но не вполнѣ равные люди.

Вообще же, по мнѣнію Аристотеля, домашняя правда и справедливость есть правда и справедливость несовершенная, не вполнѣ развитая, не осуществившая еще въ дѣйствитель-

ности всей своей этической сущности, природы, какъ внутренней цѣли. Ибо и самый домъ, самый семейный союзъ, есть еще несовершенное, не вполнѣ развитое общеніе между людьми, не осуществившее еще въ дѣйствительности своей сущности, природы, своей внутренней цѣли. Вполнѣ осуществляется абсолютная правда и справедливость въ государствѣ, которое есть цѣль самого дома, семейства; домъ, семейство есть только слабое подобіе государства; слѣдовательно домашнее, семейное праведное и справедливое, есть только слабое подобіе государственнаго праведнаго и справедливаго. Притомъ изъ различныхъ видовъ домашняго, семейнаго, праведнаго и справедливаго дальше всего отъ государственнаго праведнаго и справедливаго — господское; ибо въ союзѣ между господами и рабами люди не только неравны, но и не всѣ свободны; за нимъ слѣдуетъ отеческое, ибо здѣсь состоятъ въ общеніи уже свободные, хотя есть еще неравные, а всего ближе къ государственному праведному и справедливому — это союзъ между мужемъ и женою, между супругами; ибо супружескій союзъ есть союзъ уже между свободными и равными гражданами, хотя равными не вполнѣ, а только въ ограниченномъ смыслѣ.

„Поэтому (говоритъ Аристотель) правда и справедливость выказывается скорѣе по отношенію къ женѣ, именно со стороны ея мужа, нежели къ дѣтямъ со стороны ихъ отца, и къ рабамъ со стороны ихъ господина (именно потому, что между мужемъ и женою есть нѣкоторое равенство, а слѣдовательно можетъ быть и правоотношеніе, котораго не можетъ быть между господами и рабами, и между отцомъ и неотдѣленными дѣтьми, такъ какъ между ними нѣтъ никакого равенства)“. Однакоже и между ними, т.-е. между господами и рабами, и между отцомъ и его неотдѣленными дѣтьми, признаетъ Аристотель осуществляющимся абсолютное праведное и справедливое. Вотъ здѣсь, повидимому, противорѣчіе. Какъ же это понять? Не иначе, какъ если мы признаемъ, что осуществляющаяся въ этихъ союзахъ абсолютная правда и справедливость есть всеобщая, т.-е. законосообразность, а не особенная, т.-е. не равенство; а такъ какъ о законахъ Аристотель говоритъ только по отношенію къ государству, то и особенная правда и справедливость, осуществляемая въ этихъ случаяхъ, есть все-таки государственная.

Но и государственное праведное и справедливое можетъ быть болѣе или менѣе несовершенно, недостаточно развито, когда въ государствѣ не признаются степень и мѣра, свобода и равенство гражданъ, а именно въ государствахъ, которыя признаетъ Аристотель несовершенными, вслѣдствіе несовершенствъ формы ихъ устройства и управленія. Чѣмъ меньше — по ученію Аристотеля — признаются въ государствѣ свобода и равенство гражданъ, тѣмъ меньше, тѣмъ несовершеннѣе, осуществляется въ немъ абсолютное праведное и справедливое; ибо, какъ прежде было сказано, государственное праведное и справедливое есть праведное и справедливое между свободными и равными людьми. По замѣчанію Аристотеля, абсолютно-праведное и справедливое осуществляется наименѣе въ самомъ худшемъ изо всѣхъ видовъ государствъ, а именно — въ тиранніи.

Государственное праведное и справедливое представляетъ собою — по ученію Аристотеля — троякаго рода противоположности:

1) какъ естественное (δίκαιον φύσικον) и законное (νομικόν);

2) какъ общее (κοινον) и особенное (ἴδιον), и, наконецъ,

3) какъ писанное (γεγραμμένον) и неписанное (ἄγραφον).

Скажемъ сперва о каждой парѣ этихъ трехъ противоположностей порознь, а потомъ и о всѣхъ вмѣстѣ во внутренней ихъ связи между собою.

„*Государственное праведное и справедливое есть отчасти естественное, природное, отчасти законное*“.

Естественное, природное праведное и справедливое есть такое, которое вездѣ имѣетъ равное, одинаковое обязательное дѣйствіе, не обусловливаемое человѣческимъ мнѣніемъ, усмотрѣніемъ, и сила котораго чувствуется всѣми равномѣрно. Оно есть праведное и справедливое, изъ природы, сущности человѣка исходящее и дѣйствующее даже тамъ, гдѣ нѣтъ общественнаго союза и договора.

Напротивъ, законное праведное и справедливое есть такое, которое зависитъ отъ свободнаго установленія или закона и соглашенія людей, и которое получаетъ свое содержаніе именно

вслѣдствіе дѣйствительнаго установленія. Законное праведное и справедливое хотя первоначально и могло быть установлено такъ или иначе, безъ существеннаго различія, но, будучи разъ установлено, оно уже не безразлично, т.-е. когда будетъ изданъ законъ, то уже имѣетъ обязательное дѣйствіе именно тò, чтò въ немъ постановлено, а не что-либо иное.

По поводу различенія естественнаго, природнаго, и законнаго праведнаго и справедливаго Аристотель упоминаетъ о давнишнемъ спорѣ между греческими философами: существуетъ ли естественная, природная правда и справедливость, или нѣтъ? „Тѣ философы (говоритъ Аристотель), которые отрицаютъ естественную, природную правду и справедливость, доказываютъ это тѣмъ, что все естественное, природное неизмѣнно и имѣетъ повсюду равное, одинаковое дѣйствіе, вездѣ равносильно: какъ напримѣръ, огонь горитъ одинаково и въ Греціи, и въ Персіи, между тѣмъ какъ сужденія человѣческія о томъ, чтò праведно и справедливо, не вездѣ равны, одинаковы, какъ мы это видимъ на самомъ дѣлѣ".

Аристотель не считаетъ маловажнымъ такое доказательство, противъ существованія естественнаго права; онъ сознается, что въ виду различныхъ взглядовъ на праведное и справедливое трудно не потерять вѣры въ существованіе естественной, природной правды и справедливости. Однакоже Аристотель весьма далекъ отъ того, чтобы пристать къ мнѣнію философовъ, утверждающихъ, что „праведное и справедливое опредѣляется *только* законами, а вовсе не природою, естествомъ". Онъ находитъ, что заблужденіе такихъ философовъ происходитъ отъ того, что равномѣрно чувствуемую повсюду силу естественной правды и справедливости они смѣшиваютъ съ ея неизмѣнностью, тогда какъ *всякое* праведное и справедливое измѣнчиво, подвижно, такъ что неизмѣнной правды и справедливости вовсе нѣтъ между людьми; она можетъ быть развѣ только между богами у боговъ. Но тѣмъ не менѣе есть праведное и справедливое, которое есть таковое по природѣ, и есть праведное и справедливое, которое есть таковое не по природѣ, а по закону. Сила праведнаго и справедливаго по природѣ повсюду чувствуется равномѣрно; но это не значитъ, чтобы эта сила дѣйствовала на людей съ непреодолимою природною необходимостью

напротивъ, люди могутъ уклоняться отъ такой естественной правды и справедливости. Однакоже возможность этого уклоненія не уничтожаетъ и отличія его отъ законнаго и праведнаго и справедливаго: напримѣръ, не уничтожается естественное превосходство, состоящее въ большей силѣ правой руки предъ лѣвою, вслѣдствіе только того, что нѣкоторые люди съ равнымъ искусствомъ дѣйствуютъ и лѣвою и правою рукою. Естественная правда и справедливость имѣетъ повсюду одинаковую силу, дѣйствіе, ибо природа ставитъ одну и ту же цѣль человѣческой дѣятельности—добро, благо—и даетъ человѣку возможность осуществить эту цѣль; но самое осуществленіе или неосуществленіе этой цѣли предоставляетъ его свободѣ. Поэтому цѣль можетъ быть и осуществлена, и не осуществлена въ дѣйствительности, но все-таки цѣль остается неизмѣнною. Такъ и опредѣляемая природою правда и справедливость, или естественная правда, *сама по себѣ* неизмѣнна, хотя отъ нея и уклоняются люди, хотя и не осуществляютъ ее.

Такъ что естественное право, какъ явленіе, измѣнчиво, а по сущности своей неизмѣнно. Напротивъ, законное праведное и справедливое подобно вѣсамъ и мѣрамъ—различнымъ въ различныхъ странахъ, и поэтому оно не можетъ имѣть всеобщаго дѣйствія.

Итакъ хотя и естественное, и законное праведное и справедливое измѣнчивы, подвижны, но они различаются тѣмъ, что причина измѣнчивости естественной правды и справедливости заключается только въ человѣческомъ несовершенствѣ, а потому въ государствѣ, состоящемъ изъ боговъ, ея не было бы; причина же измѣнчивости законной правды и справедливости заключается въ самой ея сущности.

Естественное, природное праведное и справедливое въ смыслѣ Аристотелевомъ можетъ имѣть, *по сущности* своей, очевидно, только двоякое содержаніе: 1) тѣ самыя всеобщія этическія требованія, которыя, какъ мы видѣли, составляютъ содержаніе абсолютной правды и справедливости; въ этомъ смыслѣ можно сказать, что правда и справедливость въ своей этической сущности, или абсолютная правда и справедливость, составляетъ содержаніе естественной правды и справедливости, или что естественное праведное и справедливое и

есть абсолютное праведное и справедливое, слѣдовательно и законосообразное и равное; и 2) нормы, которыя такъ необходимо связаны съ естественнымъ, природнымъ устройствомъ самого государства, что онѣ должны повторяться вездѣ, во всѣхъ государствахъ, т.-е. повсюду быть одинаковыми.

Однакоже этическое мѣрило достоинства всѣхъ формъ государственнаго устройства, государственныхъ учрежденій, есть—по мнѣнію Аристотеля—не естественная, а абсолютная правда и справедливость, какъ абсолютно соотвѣтствующая требованіямъ этики. Этою же абсолютною правдою и справедливостью измѣряется—по его мнѣнію—и достоинство даже самой естественной правды и справедливости, т.-е. рѣшается вопросъ, насколько сама абсолютная правда и справедливость осуществилась или не осуществилась въ естественной правдѣ и справедливости. Здѣсь встрѣчаемъ у Аристотеля, повидимому, противорѣчіе. Но оно устраняется тѣмъ, что подъ естественною правдою и справедливостью Аристотель разумѣетъ одинъ изъ видовъ государственной политической правды и справедливости, т.-е. понимаетъ естественную правду и справедливость не какъ правду и справедливость саму по себѣ, въ своей этической сущности, не какъ абсолютную, а какъ такую правду и справедливость, которою осуществляется въ государствѣ абсолютная правда и справедливость, и которая потому измѣнчива, т.-е. различно осуществляется въ различныхъ государствахъ, хотя и неизмѣнна сама по себѣ, т.-е. какъ тождественная по своему содержанію съ абсолютною правдою и справедливостью. Такъ какъ осуществленіе въ государствѣ абсолютной правды и справедливости можетъ имѣть различныя степени, то поэтому и естественная правда и справедливость можетъ имѣть различное этическое достоинство, между тѣмъ какъ этическое достоинство абсолютной правды и справедливости совершенное, полное, ибо она есть не что иное, какъ правда и справедливость, въ ея этической сущности.

Но такъ какъ естественная правда и справедливость *должна*, по своей сущности, имѣть своимъ содержаніемъ абсолютную правду и справедливость, то въ этомъ отношеніи она совпадаетъ съ абсолютною правдою и справедливостью, т.-е. если естественная правда и справедливость будетъ согласна

со своею сущностью, будетъ вполнѣ и совершенно осуществлять абсолютную правду и справедливость—или, еще точнѣе, если праведное и справедливое по природѣ будетъ законосообразное и равное—то тогда оно будетъ тождественно съ праведнымъ и справедливымъ самимъ въ себѣ, или просто абсолютно, ибо и абсолютно праведное и справедливое есть не что иное, какъ законосообразное и равное.

Слѣдуя Аристотелю, можно различать въ законахъ всѣхъ государствъ два элемента: 1) элементъ естественной правды и справедливости, общей всѣмъ государствамъ, и 2) элементъ особенной, частной правды и справедливости, своеобразной въ каждомъ единичномъ государствѣ.

Таковъ второй видъ Аристотелевыхъ противоположеній, находящійся въ непосредственной связи съ первымъ видомъ.

Но сущность естественной правды и справедливости можетъ и видоизмѣняться въ государствѣ, а слѣдовательно не совпадать по содержанію съ абсолютною правдою и справедливостью. Всего болѣе видоизмѣняется эта сущность индивидуальною особенностью государства, вслѣдствіе своеобразности его качества и его интересовъ. Законами всякаго единичнаго государства выражается естественная правда и справедливость только отчасти, да и то со своеобразными видоизмѣненіями; въ остальной же части законодательнаго права, естественная правда и справедливость совсѣмъ вытѣсняется, такъ что въ законодательномъ правѣ находится такая обширная область, гдѣ безусловно господствуетъ свободное усмотрѣніе государства, однакоже все-таки непремѣнно остаются въ законахъ элементы естественной правды и справедливости, которые имѣютъ такую силу, что они равномѣрно признаются, безъ предшествующей имъ санкціи, всѣми образованными государствами. Это-то и называетъ Аристотель *общею* правдою и справедливостью въ противоположность *особенной*, частной правдѣ и справедливости каждаго единичнаго государства.

Средство, которымъ государство дѣлаетъ общеизвѣстнымъ, какъ имъ установлено, опредѣлено праведное и справедливое въ своихъ законахъ, есть письменность. Если *общая* правда и справедливость признается безъ формальной санкціи со стороны государственной власти, то она не будетъ, конечно, имѣть

письменной формы, потому что въ ней не нуждается. Въ этомъ смыслѣ Аристотель отличаетъ писанное отъ неписаннаго праведнаго и справедливаго (3-й видъ противоположенія).

Но всѣ три опредѣленные нами по Аристотелю виды политической правды и справедливости состоятъ у него между собою въ единствѣ: съ одной стороны состоятъ между собою въ тѣснѣйшей связи естественное происхожденіе, всеобщность дѣйствія и неписанная форма правды и справедливости; а съ другой стороны находится въ тѣсной связи условное происхожденіе, частность или особенность дѣйствія и письменная форма, или законная, особенная и писанная правда и справедливость. Слѣдовательно три пары противоположностей сводятся къ одной: на одной сторонѣ правда и справедливость естественная, общая и неписанная, а на другой—законная, особенная и писанная. Но кромѣ того можетъ быть единство даже и между *этими* противоположностями. Такъ напримѣръ, естественная правда и справедливость можетъ являться и въ письменной формѣ, быть писанною, а также можетъ быть приноровлена къ особеннымъ обстоятельствамъ извѣстнаго государства, быть особенною; даже большею частью такъ она и проявляется. Во всякомъ случаѣ всѣ эти виды не противопоставляются у Аристотеля абсолютно, а только различаются,—именно не противопоставляются у него абсолютно, а только различаются естественная и законная правда и справедливость, какъ абсолютно противопоставляются естественное и положительное право многими новѣйшими философами. Конечно, Аристотель въ своей Реторикѣ противополагаетъ какъ бы абсолютно правду и справедливость, происшедшую естественно сама собою, безъ пособія письменной формы, и получившую всеобщіе признаки правды и справедливости, происшедшей вслѣдствіе соглашенія, утвержденной искусственнымъ средствомъ, письменностью, и пользующейся только частнымъ признаніемъ со стороны извѣстнаго государства; но такъ противополагаетъ онъ ихъ только въ интересѣ реторики, или ораторскаго искусства, состоящемъ особенно въ томъ, чтобы въ случаѣ, если положительный законъ помѣшаетъ оратору доказать праведность и справедливость какого-либо дѣянія, то ораторъ могъ бы подвергнуть этотъ законъ вопросу, указавъ на естественную правду и справедливость, какъ на высшую норму для законной правды и справедливости.

Съ этою только цѣлью Аристотель приводитъ въ Реторикѣ многія призрачныя основанія въ пользу естественной правды и справедливости и противъ законной правды и справедливости, подобныя тѣмъ мнимымъ основаніямъ, которыми до новѣйшаго времени старались поколебать авторитетъ положительнаго права ссылкою на непосредственно дѣйствующую высшую норму, или на естественное право. А помимо этихъ интересовъ ораторскаго искусства, допускающаго всевозможные софизмы для достиженія своей цѣли, Аристотель вовсе не противополагаетъ естественнаго и положительнаго права въ смыслѣ греческомъ, т.-е. правды и справедливости, опредѣляемой природою, и правды и справедливости, опредѣляемой закономъ, а только различаетъ *ихъ*.

Подъ природою же онъ разумѣетъ, какъ мы уже сказали прежде, все, чтò имѣетъ само въ себѣ причину движенія и цѣль. Слѣдовательно праведное и справедливое по природѣ или естественное право есть тò, которое образуется и вырабатывается само собою, естественно, стремясь само собою къ присущей ему цѣли, къ добру, и которое въ этомъ смыслѣ: 1) само по себѣ естественно образуется, развивается; 2) согласно съ природою человѣка вообще, въ смыслѣ его разумной сущности.

Но какъ естественную, такъ и законную правду и справедливость Аристотель подчиняетъ единой правдѣ и справедливости, именно абсолютной, или правдѣ и справедливости самой въ себѣ, въ ея этической сущности, ибо эта-то абсолютная правда и справедливость должна быть осуществлена въ государствѣ или въ политической правдѣ и справедливости, которой виды суть: 1) естественная, общая или неписанная правда и справедливость, и 2) законная, особенная или писанная правда и справедливость. Поэтому мы можемъ окончательно выразить Аристотелево рѣшеніе вопроса, чѣмъ опредѣляется государственное праведное и справедливое, такимъ отвѣтомъ въ духѣ всей его этики:

Праведное и справедливое опредѣляется въ государствѣ—и природою, и закономъ—какъ политическое праведное и спра-

ведливое, въ которомъ осуществляется праведное и справедливое просто, т.-е. само по себѣ, съ своей этической сущности или въ своей абсолютности въ смыслѣ законности, или законнособразности, и равнаго или средняго.

Разсмотрѣвъ всѣ роды, виды и подвиды правды и справедливости или праведнаго и справедливаго, Аристотель обращается къ рѣшенію нѣкоторыхъ частныхъ вопросовъ, находящихся въ ближайшей связи вообще съ опредѣленіемъ правды и справедливости, а именно къ вопросу:

Каково должно быть дѣяніе, чтобы виновнаго въ немъ дѣятеля можно было признать въ извѣстномъ отношеніи неправеднымъ и несправедливымъ? Этотъ вопросъ представляется самъ собою, потому что человѣкъ можетъ *совершить* какое-либо неправедное и несправедливое дѣяніе, напр. прелюбодѣяніе, т.-е. совокупленіе съ чужою женою, и однакоже не *быть* въ этомъ отношеніи неправеднымъ и несправедливымъ, т.-е. не быть прелюбодѣемъ, а именно когда прелюбодѣяніе будетъ совершено въ страсти, а не съ обдуманнымъ намѣреніемъ.

Эту мысль развиваетъ Аристотель такимъ образомъ:

„Всякое единичное велѣніе правды и справедливости или закона относится къ дѣянію, какъ всеобщее къ особенному или единичному, ибо каждое дѣяніе есть нѣчто особенное, единичное, и поэтому дѣяній безконечное множество, и они безконечно разнообразны; напротивъ, то правило, мѣрило или та норма, т.-е. законъ, которымъ опредѣляется ихъ праведность и справедливость, или неправедность и несправедливость, *одинъ* для каждаго рода или разряда безконечнаго множества единичныхъ дѣяній, такъ какъ законъ всегда есть по своей природѣ нѣчто всеобщее, а дѣяніе, напротивъ, всегда есть по своей природѣ нѣчто особенное, единичное (или все разнообразное множество единичныхъ однородныхъ дѣяній подчиняется единству всеобщаго юридическаго правила или закона; напримѣръ. все разнообразное множество совершонныхъ людьми единичныхъ сдѣлокъ, по которымъ что-либо продается и покупается, подчиняется одному закону о куплѣ и продажѣ, какъ объ особенномъ договорѣ). Поэтому-то единичное неправедное и несправедливое дѣяніе отлично отъ самой неправды и несправедливости или неправеднаго и несправедливаго вообще“.

„Если (говоритъ Аристотель) вѣрно опредѣлено нами вообще праведное и справедливое и неправедное и несправедливое, то затѣмъ обозначеніе извѣстнаго единичнаго дѣянія названіемъ праведнаго и справедливаго или неправеднаго и несправедливаго зависитъ уже отъ того, дѣйствовалъ ли дѣятель вольно, или же невольно, ибо невольное дѣяніе не есть ни праведное и справедливое, ни неправедное и несправедливое, хотя оно и есть противное правдѣ и справедливости“.

„Подъ вольнымъ же дѣяніемъ разумѣю я вольное въ прежде опредѣленномъ мною смыслѣ этого слова (т.-е. когда Аристотель говоритъ вообще о вольныхъ и невольныхъ дѣяніяхъ), а именно: если кто-либо сознательно дѣлаетъ то̀, что̀ состоитъ въ его власти (что̀ отъ него зависитъ дѣлать или не дѣлать), не находясь въ невѣдѣніи ни относительно самого дѣянія, ни относительно лица, противъ котораго оно направляется, ни относительно образа дѣянія, ни, наконецъ, относительно причины его,—напр., если кто бьетъ кого-либо, зная, что̀ онъ дѣлаетъ, кого онъ бьетъ, чѣмъ бьетъ и за что̀ бьетъ, и притомъ если не дѣйствуетъ случайно и принужденно,—напр., не такъ, что кого-либо схватилъ за руку и сталъ ею бить третье лицо противъ воли дѣятеля. Напротивъ, дѣяніе признается невольнымъ, если кто былъ въ невѣдѣніи о сказанномъ, или хотя не былъ въ невѣдѣніи, но дѣйствовалъ принудительно“.

„Затѣмъ вольныя дѣянія совершаются или съ намѣреніемъ, или безъ него; первыя изъ нихъ суть напередъ обдуманныя дѣянія, а послѣднія нѣтъ“.

„Въ общественной людской жизни встрѣчаются четыре различные образа вредить другому: 1) случайно, т.-е. вовсе безъ обдуманнаго намѣренія; 2) неосторожно, т.-е. не совсѣмъ необдуманно, но безъ злого умысла; 3) неправедно и несправедливо съ знаніемъ, но безъ обдуманнаго намѣренія; хотя такое дѣяніе само по себѣ и неправедно и несправедливо, но дѣятель не можетъ быть названъ неправеднымъ и несправедливымъ, ибо причиненный имъ другому вредъ не былъ послѣдствіемъ его порочности, испорченности; наконецъ, 4) неправедно и несправедливо съ обдуманнымъ намѣреніемъ, съ полнымъ знаніемъ; кто такъ поступаетъ, тотъ самъ неправеденъ и несправедливъ (ибо такое дѣяніе непремѣнно истекаетъ изъ

его неправды и несправедливости, какъ постоянной душевной склонности)“.

„Изъ числа невольныхъ дѣянiй одни извинительны, а другiя нѣтъ. Если кто совершаетъ неправедное и несправедливое дѣянiе не только какъ незнающiй (напримѣръ, какъ пьяный, который въ моментъ совершенiя преступленiя не знаетъ, что онъ его совершаетъ), но и по незнанiю, то такое дѣянiе извинительно (т.-е. не вмѣняется ему въ вину); если же кто совершитъ неправедное и несправедливое дѣянiе не по незнанiю, а потому, что страсть мѣшала знанiю, и что эта страсть была не естественная и не человѣческая, то такое дѣянiе не извинительно (вмѣняется въ вину)“.

Поэтому прелюбодѣянiе, напримѣръ, которое вначалѣ привелъ здѣсь въ примѣръ Аристотель, хотя и есть неправедное и несправедливое дѣянiе, но если оно совершено не съ заранѣе обдуманнымъ намѣренiемъ, а внезапно, вслѣдствiе дѣйствiя моментальной страсти, то совершившiй это дѣянiе не есть еще прелюбодѣй, не есть человѣкъ неправедный и несправедливый, т.-е. такой, который дѣйствуетъ такъ вслѣдствiе постоянной душевной склонности, именно своей испорченности.

„*Можно ли добровольно претерпѣвать неправду и несправедливость?* Напримѣръ, нѣкто А захотѣлъ, изъявилъ желанiе, чтобы В его убилъ, и В, согласно его желанiю, убилъ его въ самомъ дѣлѣ; или, напримѣръ, В, по желанiю А, при мѣнѣ съ нимъ вещами, взялъ больше надлежащаго, такъ что А получилъ только на 10 р., а В—на 100 р. Спрашивается: совершилъ ли В неправедное и несправедливое дѣянiе, хотя и не добровольно, не по своей волѣ, а по волѣ А, слѣдовательно, съ другой стороны, претерпѣлъ ли А отъ В неправду и несправедливость, хотя и добровольно, по своей собственной волѣ? и если да, то уравнивающая правда и справедливость должна возстановить нарушенное право, т.-е. за убiйство наказать, а за то, что В получилъ отъ А при мѣнѣ больше, возвратить А большее. Если же нѣтъ, т.-е. если въ такихъ случаяхъ дѣянiе не есть неправедное и несправедливое, то В не долженъ подвергаться ни наказанiю, ни отнятiю излишняго“.

Аристотель рѣшаетъ этотъ вопросъ такъ: вообще претерпѣнiе неправды и несправедливости не можетъ быть добровольнымъ, какъ и наоборотъ, совершенiе неправды и несправедливости не можетъ быть *не*-добровольнымъ. Слѣдовательно въ приведенныхъ примѣрахъ А не претерпѣлъ, а В не совершилъ неправды и несправедливости; ибо А самъ хотѣлъ добровольно, чтобы В убилъ его, а В убилъ его, нехотя, не добровольно, а по желанiю А.

Но почему же такой вопросъ могъ вообще возникнуть? „Потому что въ томъ, что до сихъ поръ было изложено (говоритъ Аристотель), еще не вполнѣ опредѣлено было значенiе праведнаго и справедливаго и неправеднаго и несправедливаго дѣянiя. Дѣянiе можетъ *казаться* неправеднымъ и несправедливымъ, но не *быть* таковымъ на самомъ дѣлѣ, а именно: если дѣянiе имѣетъ только внѣшнiй видъ неправеднаго и несправедливаго, являясь какъ причиненiе какого-либо вреда со стороны одного лица другому, но не имѣетъ внутреннихъ условiй для того, чтобы быть неправеднымъ и несправедливымъ, не будучи соединено съ злымъ умысломъ, какъ съ обдуманнымъ напередъ намѣренiемъ“.

„Такъ, въ приведенныхъ примѣрахъ В дѣйствительно причинилъ вредъ А, убивъ его, или взявъ у него лишнее, и А дѣйствительно претерпѣлъ этотъ вредъ; но при этомъ не было злого умысла, обдуманнаго напередъ намѣренiя со стороны В вредить А, слѣдовательно В не совершалъ неправды и несправедливости, а А не потерпѣлъ ея; это доказывается прямо и тѣмъ, что А добровольно хотѣлъ себѣ вреда, а В недобровольно причинилъ его А; этимъ и былъ исключенъ здѣсь злой умыселъ, какъ обдуманное напередъ намѣренiе со стороны В“. Вообще Аристотель считаетъ необходимымъ различать: 1) причиненiе и претерпѣнiе вреда и 2) совершенiе и претерпѣнiе неправды и несправедливости. По мнѣнiю Аристотеля, хотя воля пострадавшаго отъ другого лица и не уничтожаетъ содѣяннаго имъ *вреда*, но она уничтожаетъ неправедность и несправедливость въ дѣянiи лица, причинившаго вредъ; такъ что въ этомъ смыслѣ невозможно добровольное претерпѣнiе неправды и несправедливости, т.-е. если А по своей волѣ претерпѣлъ что-либо ему вредное отъ В, то можно и слѣдуетъ

сказать, что B *дѣйствительно* причинилъ вредъ A, но нельзя сказать, чтобы B совершилъ противъ A неправо, а слѣдовательно чтобы A добровольно претерпѣлъ неправо, ибо A добровольно претерпѣлъ отъ B *только* вредъ, а не неправо.

Но, по мнѣнію Аристотеля, дѣло другое, если изъявленіе воли, какъ согласія, данное A на причиненіе ему вреда со стороны B, будетъ только мнимое, недѣйствительное, не серьезное: напримѣръ, если A далъ свое согласіе въ пьяномъ видѣ, чтобы B убилъ его, тогда, несмотря на такое согласіе со стороны A, дѣяніе B, причинившее вредъ A, есть не просто вредное, а неправедное и несправедливое. Впрочемъ это не есть исключеніе изъ того, что̀ прежде сказалъ Аристотель, а именно: что нельзя *добровольно* претерпѣвать неправды и несправедливости, ибо въ этомъ послѣднемъ примѣрѣ нѣтъ такого добровольнаго претерпѣнія, нѣтъ серьезнаго, истиннаго согласія A на дѣяніе B, причинившее ему вредъ.

Новые юристы, вообще говоря, допускаютъ здѣсь, какъ извѣстно, такое различіе: есть права̀, отъ которыхъ можетъ человѣкъ отречься, даже во вредъ себѣ, напр. имущественныя, добровольно давая другому болѣе, чѣмъ онъ самъ отъ него получаетъ; но есть и такія права, отъ которыхъ онъ не можетъ отречься, напримѣръ отъ свободы и отъ жизни: т.-е. онъ не можетъ дать согласія на закабаленіе себя въ рабство, или на то, чтобы другой его убилъ, такъ что даже собственное согласіе субъекта на нарушеніе такихъ неотъемлемыхъ правъ не уничтожаетъ преступности нарушителя, а развѣ только можетъ быть смягчающимъ его вину обстоятельствомъ при опредѣленіи ему наказанія.

„*Можно ли совершать неправду и несправедливость противъ самого себя*? Если, напримѣръ, A беретъ себѣ меньше, а другому даетъ больше надлежащаго, распредѣляя имущества, то спрашивается: совершаетъ ли онъ противъ себя неправду и несправедливость?“

Этотъ вопросъ Аристотель разрѣшаетъ отрицательно на томъ же основаніи, что̀ и предыдущій, а именно: такъ какъ A совершаетъ это дѣяніе *добровольно*, то и не претерпѣваетъ чрезъ то неправды и несправедливости, ибо прежде было сказано, что нельзя добровольно претерпѣвать неправды и несправедливости; въ такомъ случаѣ можно развѣ только сказать, что A причиняетъ себѣ вредъ, и слѣдовательно его претерпѣваетъ, а никакъ нельзя сказать, чтобы онъ причинялъ себѣ неправду и несправедливость, претерпѣвалъ ее. Впрочемъ, даже и послѣдняго собственно сказать нельзя; ибо такой человѣкъ, который изъ скромности даетъ другимъ больше благъ, нежели беретъ себѣ, получаетъ собственно не менѣе, а болѣе благъ, ибо если онъ и терпитъ чрезъ то матеріальный вредъ, то за то пользуется такимъ благомъ, которое несравненно выше этого зла, а именно, почтеніемъ, особеннымъ уваженіемъ со стороны другихъ за свою скромность и собственнымъ сознаніемъ, ка̀къ нравственно прекрасна такая его дѣятельность.

Но спрашивается: если кто, напримѣръ, убиваетъ себя, то не совершаетъ ли онъ неправды и несправедливости противъ самого себя, и слѣдовательно не претерпѣваетъ ли ее отъ самого себя? „Нѣтъ,—отвѣчаетъ Аристотель,—въ такомъ случаѣ онъ хотя совершилъ неправду и несправедливость, но не противъ самого себя, а противъ государства, которое поэтому и можетъ наказать его за покушеніе на самоубійство. Совершеніемъ неправды и несправедливости предполагаются, по крайней мѣрѣ, два лица, изъ которыхъ одно получаетъ то̀, что̀ берется у другого; а здѣсь, напротивъ, не получаетъ никто той жизни, которой лишаетъ себя гражданинъ. Слѣдовательно, и поэтому нельзя сказать, чтобы можно было совершать неправду и несправедливость противъ самого себя“.

„*Тотъ ли совершаетъ неправду и несправедливость, кто даетъ другому больше надлежащаго, или же тотъ, кто самъ получаетъ больше надлежащаго*? Кто, при распредѣленіи благъ, сознательно и добровольно даетъ другому больше надлежащаго,—напримѣръ даетъ ему должность, какой онъ не заслуживаетъ,—тотъ во всякомъ случаѣ совершаетъ неправду и несправедливость. Напротивъ, кто получаетъ, и слѣдовательно имѣетъ благъ больше надлежащаго, напримѣръ болѣе, чѣмъ онъ заслужилъ, тотъ не всегда совершаетъ неправду и несправедливость, а именно: если въ немъ не лежитъ причина такого бо̀льшаго стяжанія, то онъ не виновенъ въ томъ, а тотъ виновенъ, кто далъ ему больше надлежащаго. Но если кто дастъ другому больше надлежащаго по незнанію (напримѣръ въ качествѣ

судьи по незнанію законовъ, или хотя и согласно съ законами, но по незнанію отличнаго отъ нихъ первоначальнаго, такъ сказать, естественнаго права), то онъ не совершаетъ неправды и несправедливости, хотя его дѣяніе неправедно и несправедливо, ибо незнаніе его извиняетъ, т.-е. такое дѣяніе не вмѣняется ему въ вину“.

Наконецъ, *легко ли поступать праведно и справедливо, и быть праведнымъ и справедливымъ?* „Люди обыкновенно думаютъ (говоритъ Аристотель), что въ ихъ власти поступать неправедно и несправедливо (вслѣдствіе свободы человѣческой воли), а потому люди думаютъ, что и, наоборотъ, легко быть праведнымъ и справедливымъ (ибо можно сказать, что все отъ меня зависимое я также легко могу дѣлать, какъ и не дѣлать; поэтому, если легко не дѣлать неправды и несправедливости, то легко также поступать праведно и справедливо). Но это не такъ; конечно, легко совершить прелюбодѣяніе, совокупленіе съ женою сосѣда, легко побить другого человѣка (вообще легко совершить то или другое единичное неправедное и несправедливое дѣяніе, какъ и легко совершить то или другое единичное праведное и справедливое дѣяніе), но дѣйствовать, поступать такъ вслѣдствіе твердаго образа мыслей не легко и не во власти всякаго человѣка (т.-е. дабы вообще дѣятельность человѣка была неправедна и несправедлива, или же праведна и справедлива, для этого недостаточны тѣ или другія единичныя дѣянія, но еще необходима постоянная душевная склонность совершать неправедныя и несправедливыя или праведныя и справедливыя дѣянія навыкомъ, продолжительною дѣятельностью, независимо отъ разового хотѣнія, и слѣдовательно она не легка). Подобно этому, люди не признаютъ великою мудростью знаніе праведнаго и справедливаго и неправеднаго и несправедливаго, ибо нетрудно признать и понять тò, что̀ сказано, опредѣлено въ законахъ; такъ обыкновенно думаютъ люди“. Но противъ этого Аристотель замѣчаетъ, что законосообразное еще не есть само по себѣ праведное и справедливое, или оно можетъ быть таковымъ только случайно, ибо праведное и справедливое обусловливается тѣмъ, какъ что̀ сдѣлано, совершено и какъ что̀ распредѣлено (т.-е. согласно ли съ равенствомъ, или нѣтъ), а это потруднѣе, чѣмъ знаніе

того, что̀ полезно для здоровья (т.-е. врачебныхъ, цѣлебныхъ средствъ), ибо легко знать, напримѣръ, что медъ или вино или прижиганіе, есть цѣлебныя средства, но какъ предписывать ихъ для здоровья, и кому, и когда—это также трудно, какъ трудно быть врачемъ“.

„Далѣе, люди, по сказанной же причинѣ (обыкновенно) думаютъ, что праведному и справедливому человѣку легко поступать наоборотъ — неправедно и несправедливо, ибо праведный и справедливый человѣкъ не только не менѣе, но даже болѣе въ состояніи совершать единичныя неправедныя и несправедливыя дѣянія, чѣмъ праведныя и справедливыя; напримѣръ: совершить прелюбодѣяніе, побить своего ближняго, бросить свой щитъ и побѣжать отъ непріятеля. Но (говоритъ Аристотель) такія единичныя дѣянія еще не могутъ быть признаны доказательствомъ, свидѣтельствомъ неправедной и несправедливой дѣятельности, вообще если они не совершаются вслѣдствіе соотвѣтствующей имъ постоянной душевной склонности (т.-е. быть трусомъ или вообще неправеднымъ и несправедливымъ, и совершать единичныя трусливыя или вообще неправедныя и несправедливыя дѣянія—не одно и то же; напротивъ, быть трусомъ или вообще неправеднымъ и несправедливымъ—значитъ находиться въ постоянномъ душевномъ состояніи, которое необходимо ведетъ къ такимъ дѣяніямъ; подобно тому какъ и леченіе состоитъ не просто въ томъ, чтобы рѣзать или не рѣзать, давать лекарства или не давать, но въ томъ, чтобы это дѣлалось надлежащимъ, согласнымъ съ обстоятельствами, образомъ. Праведная и справедливая дѣятельность существуетъ только у такихъ существъ, которыя причастны вообще (внѣшнимъ) благамъ, и которыя могутъ имѣть ихъ или слишкомъ много, или слишкомъ мало; ибо есть такія существа, у которыхъ, какъ у боговъ, не можетъ быть слишкомъ много благъ, и есть другія существа, которымъ не въ пользу и малѣйшая часть (внѣшнихъ) благъ, какъ-то: неисправимые злодѣи, которымъ все обращается во вредъ. Наконецъ, есть существа, которымъ служатъ на пользу внѣшнія блага, но только до извѣстной мѣры: это суть вообще люди; поэтому правда и справедливость есть удѣлъ людей“.

Одинъ комментаторъ Аристотеля объясняетъ замѣчаніе Ари-

стотеля, будто у боговъ нѣтъ праведнаго и справедливаго тѣмъ, что, по ученію Аристотеля, понятіе о добродѣтели вообще не существуетъ у боговъ, а слѣдовательно у нихъ нѣтъ и правды и справедливости, какъ добродѣтели. Въ этомъ отношеніи Аристотель не соглашается съ Платономъ, допускавшимъ понятіе добродѣтели и у боговъ.

Такимъ замѣчаніемъ оканчивается собственно Аристотелево изслѣдованіе правды и справедливости, или праведнаго и справедливаго.

Но съ ними приводитъ Аристотель въ нераздѣльную связь собственно справедливость, какъ добродѣтель, слѣдовательно какъ нѣчто субъективное, и собственно справедливое, какъ нѣчто объективное.

А потому послѣ изслѣдованія правды и справедливости и праведнаго и справедливаго Аристотель говоритъ слѣдующее о собственно справедливости и справедливомъ:

„Теперь слѣдуетъ сказать о справедливости (ἐπιεικεία, aequitas), справедливомъ (τὸ ἐπιεῖκες, aequum), въ какомъ отношеніи находится справедливость къ правдѣ и справедливости (δικαιοσυνη, justitia), и справедливое къ праведному и справедливому (τὸ δίκαιον, justum). Ибо при ближайшемъ изслѣдованіи оказывается, что они и не просто (абсолютно) одно и то же, и не различны по роду (т.-е. не суть ни абсолютно тождественныя понятія, ни разнородныя понятія, такъ что есть одно и то же ближайшее родовое понятіе, подъ которое они равно подводятся, какъ его виды)“.

„Такъ если хвалятъ справедливое и справедливаго человѣка, то употребляютъ слово *справедливый* вмѣсто слова *хорошій*, *добрый*, и слово *справедливѣе* вмѣсто слова *лучше*. (Но прежде было показано, что правда и справедливость есть добродѣтель, что праведный и справедливый человѣкъ есть добродѣтельный человѣкъ, что праведное и справедливое есть доброе, хорошее). Слѣдовательно и справедливое (aequum), и праведное и справедливое (justum), и то и другое есть доброе, хорошее; слѣдовательно и то и другое есть одно и то же, или они безразличны. И въ самомъ дѣлѣ, если мы будемъ слѣдовать логическому ходу мыслей, а не обычному словоупотребленію, то покажется нелѣпымъ, чтобы кромѣ праведнаго и справедливаго было еще и справедливое, которое также было бы достойно похвалы“.

„Ибо или праведное и справедливое не есть доброе, или справедливое не есть праведное и справедливое, если они различны (т.-е. если справедливое есть доброе, а между тѣмъ справедливое отлично отъ праведнаго и справедливаго, то отсюда слѣдуетъ, что или праведное и справедливое не есть доброе,—но этого не можетъ быть,—или что справедливое не есть праведное и справедливое—это можетъ быть, т.-е. и то, и другое есть доброе, но различное); между тѣмъ кажется, что если и справедливое, и праведное и справедливое есть доброе, то они безразличны. Вотъ въ чемъ собственно и состоитъ здѣсь затрудненіе: опредѣлить отношеніе справедливости (aequitas) къ правдѣ и справедливости (justitia)“. Аристотель разрѣшаетъ это затрудненіе тѣмъ, что признаетъ, будто справедливое (aequum) и праведное и справедливое (justum), суть различные виды добраго (τὸ ἀγαθὸν), какъ одного и того же общаго или ближайшаго родоваго понятія, и что вмѣстѣ съ тѣмъ справедливость (ἐπιεικεία) и правда и справедливость (δικαιοσύνη) суть различные виды особенной этической добродѣтели, какъ одного и того же общаго имъ родового ближайшаго понятія; а именно: хотя и справедливое, и праведное и справедливое есть доброе, но справедливое есть высшее доброе, нежели праведное и справедливое, т.-е. въ смыслѣ законосообразнаго, законнаго, потому что справедливымъ *исправляется* законосообразное, законное праведное и справедливое, а именно: такъ какъ всякій законъ есть (по сущности своей) общее правило, а общее правило не можетъ обнять всѣхъ возможныхъ единичныхъ случаевъ съ ихъ особенными обстоятельствами, но можетъ только обнять большинство случаевъ, то поэтому необходимо бываетъ, чтобы тотъ единый случай, который не подходитъ подъ общее правило и который былъ оставленъ законодателемъ безъ вниманія, былъ обсуждаемъ, такъ какъ обсудилъ бы его самъ законодатель, издавшій этотъ законъ, еслибы онъ имѣлъ въ виду и этотъ случай. Справедливое есть исправленіе, восполненіе недостатка закона; въ такомъ его исправленіи и состоитъ задача того, что̀ называется справедливостью, въ отличіе отъ правды и справедливости. Отсюда слѣ-

дуетъ и значеніе справедливаго человѣка, а именно: кто руководится справедливостью въ своихъ рѣшеніяхъ и дѣяніяхъ; кто не настаиваетъ на своемъ строгомъ правѣ во вредъ другимъ, но дѣлаетъ изъ него нѣкоторую уступку, хотя на его сторонѣ законъ, тотъ дѣйствуетъ справедливо,—а такая постоянная душевная склонность дѣйствовать справедливо есть справедливость, какъ добродѣтель.

Въ непосредственной связи съ изложеннымъ Аристотелевымъ ученіемъ объ этическихъ (нравственныхъ) добродѣтеляхъ, т.-е. добродѣтеляхъ въ собственномъ смыслѣ, находится его ученіе о такъ имъ называемыхъ діаноэтическихъ, или умственныхъ, добродѣтеляхъ.

Всѣ этическія добродѣтели имѣютъ у Аристотеля, какъ мы видѣли, то имъ общее, что онѣ суть такія постоянныя душевныя склонности человѣка, какъ его нравъ, характеръ, пріобрѣтенный привычкою или навыкомъ; которыя во всѣхъ влеченіяхъ, прирожденныхъ неразумной самой по себѣ, но могущей стать разумной части, стороны души человѣческой, держатся истинной средины, какъ надлежащей мѣры для всѣхъ влеченій, предпочитая эту средину излишку съ одной стороны и недостатку съ другой стороны, какъ противоположнымъ крайностямъ влеченій, какъ порокамъ, именно какъ безмѣрности, которая безконечно множественна, т.-е. многообразна, такъ что этическая добродѣтель есть единственная истинная средина между безконечнымъ множествомъ видовъ порока, какъ безмѣрныхъ влеченій, а именно средина между чрезмѣрностью, т.-е. превышеніемъ въ многоразличной степени надлежащей мѣры, съ одной стороны, и между недостиженіемъ также въ многоразличной степени надлежащей мѣры, съ другой стороны. Слѣдовательно столько же можетъ быть различныхъ этическихъ добродѣтелей, сколько есть прирожденныхъ душѣ человѣческой влеченій, а затѣмъ каждой этической добродѣтели, въ себѣ единой, противополагается безчисленное множество пороковъ, какъ степеней или видовъ многоразличной безмѣрности природныхъ влеченій.

Чтѝ же—спрашивается—указываетъ на ту единую истинную средину, на ту надлежащую мѣру для всѣхъ присущихъ душѣ человѣческой, природныхъ влеченій, или чтѝ служитъ общимъ

мѣриломъ для всѣхъ влеченій? „Это (говоритъ Аристотель) есть прямой, т.-е. правый истинный разумъ, какъ вѣрно указывающій на ту истинную средину или надлежащую мѣру, которая есть непремѣнное условіе всякой этической добродѣтели (ὀρθὸς λόγος, recta ratio), которою опредѣляется всякая этическая добродѣтель. Въ этическихъ добродѣтеляхъ этотъ правый разумъ, какъ разумная сама по себѣ часть души человѣческой, находится въ такомъ соотношеніи съ влеченіями, прирожденными неразумной самой по себѣ части души человѣческой, что разумъ начальствуетъ, господствуетъ надъ влеченіями, которыя, съ своей стороны, повинуются ему. На такомъ-то ихъ соотношеніи и основывается добродѣтель, какъ нравственно-добрая практическая дѣятельность человѣческая“.

Поэтому-то о правомъ разумѣ въ объясненномъ смыслѣ и упомянулъ уже Аристотель, когда говорилъ объ этической добродѣтели вообще, именно въ связи съ нею, какъ съ результатомъ указываемой правымъ разумомъ истинной средины или надлежащей мѣры, составляющей существенный моментъ во всякой этической добродѣтели.

Но такого упоминанія о правомъ разумѣ считаетъ Аристотель еще недостаточнымъ для вполнѣ яснаго и точнаго опредѣленія этической добродѣтели вообще. Вотъ въ какомъ смыслѣ Аристотель и начинаетъ ученіе свое о правомъ разумѣ слѣдующими словами:

„Я уже прежде сказалъ, что должно выбирать или предполагать во всемъ среднее, а не излишнее и не недостаточное, и что среднее есть тѝ, на чтѝ, какъ на таковое, указываетъ правый разумъ; теперь же я считаю нужнымъ опредѣлить этотъ правый разумъ ближайшимъ образомъ, показать, чтѝ онъ такое, въ чемъ именно состоитъ онъ“.

Съ цѣлью такого ближайшаго опредѣленія праваго разума Аристотель и разсматриваетъ здѣсь діаноэтическія (умственныя) добродѣтели, ибо въ числѣ ихъ есть одна такая добродѣтель, которою и опредѣляется практическая дѣятельность праваго разума по отношенію къ природнымъ влеченіямъ. Эту добродѣтель называетъ Аристотель φρόνησις — въ буквальномъ переводѣ: разумность, а собственно значитъ: благоразуміе, именно

практическое. Слѣдовательно діаноэтическія добродѣтели разсматриваетъ Аристотель въ своей этикѣ, имѣя въ виду собственно этическія добродѣтели, т.-е. ихъ ближайшее опредѣленіе, или преимущественно съ этической точки зрѣнія, потому что только такимъ образомъ діаноэтическія добродѣтели и могутъ быть разсматриваемы здѣсь въ этикѣ, такъ что этимъ объясняется, почему Аристотель говоритъ объ этихъ добродѣтеляхъ, между тѣмъ какъ онѣ собственно не составляютъ ея предмета.

Но такому своему разсматриванію діаноэтическихъ добродѣтелей Аристотель предпосылаетъ тѣ замѣчанія о душѣ человѣческой вообще, которыя находитъ нужными для ближайшаго опредѣленія значенія діаноэтическихъ добродѣтелей вообще. Въ этомъ смыслѣ Аристотель говоритъ слѣдующее:

„Я различилъ два рода душевныхъ добродѣтелей (т.-е. добродѣтелей какъ совершенствъ души человѣческой, въ отличіе отъ добродѣтелей какъ совершенствъ тѣла человѣческаго): 1) добродѣтели этическія (нравственныя) и 2) добродѣтели діаноэтическія (умственныя). Первыя я уже прошелъ, а теперь скажу о послѣднихъ. Но сперва предпошлю имъ нѣкоторыя замѣчанія о самой душѣ".

Такимъ образомъ объясняется порядокъ предметовъ, разсматриваемыхъ здѣсь Аристотелемъ, а именно: сперва предлагаетъ Аристотель нѣкоторыя замѣчанія о самой душѣ человѣческой; потомъ разсматриваетъ онъ діаноэтическія добродѣтели вообще, и, наконецъ, останавливается особенно на благоразуміи и притомъ въ связи съ правымъ разумомъ, ибо этою-то добродѣтелью (благоразуміемъ) и опредѣляется ближайшимъ образомъ тотъ правый разумъ, который служитъ мѣриломъ всѣхъ этическихъ добродѣтелей, какъ установляющимъ надлежащую мѣру для всѣхъ влеченій, прирожденныхъ неразумной, но могущей стать разумной части души человѣческой.

„Я уже прежде сказалъ (такъ начинаетъ Аристотель), что есть двѣ части души человѣческой: одна разумная (которой присущъ разумъ, такъ что она разумна сама по себѣ, уже по своей природѣ), а другая неразумная (которой не присущъ разумъ, такъ что она сама по себѣ неразумна, но можетъ

стать разумною, именно когда она, съ прирожденными ей влеченіями, подчинится разумной части души или разуму)".

„Теперь подраздѣляю я далѣе и разумную часть души, признавая и въ ней также двѣ части: одну — *сціентифическую* (Платонъ называлъ ее собственно νοῦς — умомъ), а другую — *логистическую* (Платонъ называлъ ее διανοια — разсудкомъ); общее имъ обѣимъ есть мышленіе, какъ дѣятельность разума вообще, и въ особенности познаваніе. Сціентифическая часть разумной души называется такъ потому, что она есть сила знанія въ собственномъ смыслѣ этого слова; предметъ же знанія есть неизмѣнно-существующее, такъ что въ силу этой своей способности разумъ видитъ, созерцаетъ въ существующемъ тò, начала, принципы чего не подлежатъ измѣненію. Логистическая же часть разумной части души называется такъ потому, что она есть сила логическаго разсужденія и обдумыванія, предметъ котораго есть измѣняющееся существующее, такъ что въ силу этой способности разумъ видитъ, созерцаетъ въ существующемъ тò, чтò измѣняется, ибо никто не обдумываетъ того, чтò неспособно измѣняться (т.-е. обдумывать можно только тò, чтò можетъ быть и такъ, и иначе). Теперь вотъ и слѣдуетъ опредѣлить, въ чемъ же состоитъ совершенство каждой изъ этихъ двухъ частей разумной души или — чтò все равно — добродѣтель, какъ годность къ совершенію каждою изъ нихъ свойственнаго ей (особаго) дѣла (какъ своего произведенія, продукта)".

„Общее же обѣимъ этимъ частямъ разумной души дѣло, какъ ихъ общее произведеніе, продуктъ, есть истина".

„Всего есть (по ученію Аристотеля) пять такихъ способовъ, или образовъ, посредствомъ которыхъ достигается, добывается истина разумною частью души: 1) ἐπιστήμη (scientia, наука), знаніе въ собственномъ смыслѣ; 2) τέχνη (ars, искусство), умѣнье; 3) φρόνησις (prudentia, благоразуміе); 4) νοῦς (mens, seu intelligentia, умъ) и умосозерцаніе; и 5) σοφία (sapientia, мудрость). Въ смыслѣ совершенствъ разумной части души, и эти способы достиженія истины суть добродѣтели, но отличные отъ этическихъ; ихъ называетъ Аристотель діаноэтическими — отъ слова: διανοια, подъ которымъ разумѣетъ вообще познаваніе, т.-е. достиженіе знанія, истины".

„Эти діаноэтическія добродѣтели суть чистыя дѣйствія раз-

умной части души, которыя совершаетъ она сама въ себѣ, безъ всякаго отношенія къ влеченіямъ, прирожденнымъ неразумной части, съ которыми находятся въ соотношеніи этическія добродѣтели. При этическихъ добродѣтеляхъ конечная, послѣдняя цѣль дѣятельности души, къ которой ведутъ эти добродѣтели, есть умѣреніе разумомъ природныхъ влеченій и достиженіе чрезъ то добра, блага, счастья. Напротивъ, при діаноэтическихъ добродѣтеляхъ душа находитъ конечную, послѣднюю цѣль свою въ самой же своей дѣятельности, т.-е. въ мышленіи, въ познаніи, какъ достиженіи знанія, истины, такъ что къ этому, какъ конечной своей цѣли, и ведутъ діаноэтическія добродѣтели".

Сперва разсматриваетъ Аристотель каждую изъ діаноэтическихъ добродѣтелей порознь, а потомъ останавливается особенно на одной изъ нихъ—на благоразуміи, показывая особенно его связь съ правымъ разумомъ. Послѣдуемъ за Аристотелемъ, довольствуясь при этомъ лишь краткимъ опредѣленіемъ самой сущности прочихъ діаноэтическихъ добродѣтелей, кромѣ благоразумія.

1) Ἐπιστήμη (scientia, знаніе, наука). Подъ этимъ словомъ разумѣетъ Аристотель не самое знаніе, а силу знанія (vis scientiae), т.-е. добродѣтель, совершенство, какъ дѣятельную способность разумной, и именно сціентифической, научной части души человѣческой къ такому знанію или къ познанію того, что̀ не можетъ быть иначе, нежели какъ оно есть. Слѣдовательно—къ познанію неизмѣнно сущаго, пребывающаго, неизмѣняющагося, не возникающаго и непреходящаго, вѣчнаго, каковы, напр., всеобщія понятія, т.-е. сущности вещей, а также законы существующаго и становящагося. Все это возводитъ наука къ принципамъ, какъ къ первопричинамъ, которыхъ всего—по ученію Аристотеля—четыре: матерія, форма, причина движенія, именно стремленія матеріи къ формѣ, и цѣль, т.-е. движенія, стремленія, присущія матеріи, какъ ея природа, какъ ея назначеніе, которое она стремится имѣть: напр., кусокъ мрамора—это матерія; изваянная изъ него статуя—Венеры Медицейской или Аполлона Бельведерскаго—это форма; скульпторъ, который сдѣлалъ эту статую изъ куска мрамора—это причина движенія, и, наконецъ, статуя есть та цѣль, къ

которой стремился скульпторъ, и которая присуща была самому куску мрамора, именно какъ способность или возможность его (δυναμις) къ тому, чтобы изваяна была изъ него статуя.

Затѣмъ то̀, что̀ можетъ быть или стать, сдѣлаться, совершиться или такъ, или иначе, и въ этомъ смыслѣ могущее измѣняться, измѣнчивое, есть предметъ слѣдующихъ двухъ діаноэтическихъ добродѣтелей, а именно: τέχνη (ars, искусство) и φρόνησις (prudentia, благоразуміе); это суть добродѣтели, совершенства, какъ дѣйствія способности, уже логистической части разумной части души человѣческой. Это имъ обоимъ общее. Но онѣ и различны, а именно:

2. Τὲχνη (ars, искусство) есть умѣнье человѣка трудомъ своимъ производить, т.-е. изготовлять, приготовлять какую-либо вещь такъ или иначе, разсудивъ, обдумавъ напередъ это. Искусство есть также одинъ изъ способовъ достиженія истины, и, слѣдовательно, есть діаноэтическая добродѣтель. Ибо такъ какъ эта дѣятельность должна совершаться на основаніи вѣрныхъ и, въ этомъ смыслѣ, истинныхъ правилъ, то въ этомъ смыслѣ и искусство признаетъ Аристотель способомъ достигнуть истины, и оно есть діаноэтическая добродѣтель, какъ совершенная дѣятельность разумной части души въ себѣ самой.

3. Φρὸνησι (prudentia, благоразуміе). И его предметъ, какъ и предметъ искусства, есть то̀, что̀ можетъ быть или стать, сдѣлаться такъ или иначе, слѣдовательно въ этомъ смыслѣ измѣнчивое, но не произведеніе какой-либо вещи, а совершеніе какого-либо поступка, дѣянія, которое можетъ быть или такое, или иное. Благоразумный человѣкъ тотъ, кто можетъ правильно разсудить, обдумать, что̀ для него хорошо, благо, добро, и притомъ не въ одномъ какомъ-либо отношеніи, напримѣръ какъ полезное для его здоровья, а во всѣхъ отношеніяхъ, т.-е. вообще для всего, что̀ принадлежитъ къ хорошей, благой, доброй жизни; благоразуміе ищетъ средствъ для такой цѣли, а слѣдовательно для этической добродѣтели.

Оно отлично отъ знанія, науки тѣмъ, что его дѣло правильно разсуждать, обдумывать, а обдумывать можно только то̀, что̀ измѣнчиво, а таковы и суть человѣческіе поступки, дѣянія, т.-е. человѣкъ можетъ совершить или такое, или другое дѣяніе, но какое именно предпочесть—это есть дѣло разсужденія,

обдумыванія, слѣдовательно благоразумія. И благоразуміе есть способъ достиженія истины, ибо оно требуетъ вѣрности разсужденія и обдуманія дѣяній, какое изъ нихъ предпочесть.

4. Νοῦς (mens, seu intelligentia, умъ). Мы сказали, что наукою (научнымъ знаніемъ) предполагается необходимость возведенія всего къ принципамъ или первопричинамъ. Такъ какъ эти принципы или первопричины неизмѣнны, то они не суть предметъ ни искусства, ни благоразумія, предметы которыхъ способны измѣняться. Но самые принципы или первопричины всего не принадлежатъ и къ области науки, т.-е. къ нимъ только возводится все наукою, но они не суть ея продукты. Съ другой стороны, принципы или первопричины всего не принадлежатъ и къ области мудрости, ибо не съ одними только принципами или первопричинами всего имѣетъ дѣло мудрость.

„Поэтому (говоритъ Аристотель) остается признать, что принципы или первопричины всего суть предметъ ума (νοῦς), т.-е. продукты его, въ смыслѣ способности *непосредственнаго* знанія принциповъ или первопричинъ всего. Слѣдовательно и умъ есть способъ достиженія истины, и въ этомъ смыслѣ, какъ совершенство разумной части души, есть также діаноэтическая добродѣтель“.

Наконецъ 5. Σοφία (sapientia, мудрость) есть самое точное и полное знаніе, а именно: и какъ знаніе, выведенное изъ принциповъ или первопричинъ всего, и какъ знаніе самихъ этихъ принциповъ или первопричинъ, такъ что въ мудрости соединяются наука и умъ. А отъ благоразумія мудрость отличается существенно тѣмъ, что мудрость не есть знаніе хорошаго для жизни человѣка, полезнаго, не имѣя въ виду пользы человѣческой, какъ благоразумное, а есть просто знаніе истины, имѣющее просто въ виду истину саму по себѣ, и притомъ самыя высокія истины, имѣющія предметомъ своимъ неизмѣнное и вѣчное, а не дѣянія человѣческія, которыя могутъ быть или такія, или иныя, которыя измѣнчивы. Такъ какъ мудрость имѣетъ въ виду просто истину, то поэтому она есть способъ ея достиженія и, въ этомъ смыслѣ, совершенство разумной части души, или діаноэтическая добродѣтель.

Невѣрно было бы, по мнѣнію Аристотеля, признавать не

мудрость, а благоразуміе или же политику, какъ искусство государственнаго управленія, за самое высшее знаніе, ибо они имѣютъ дѣло съ человѣкомъ, а человѣкъ не есть самое высшее существо въ мірѣ; притомъ же благоразуміе приписывается также и нѣкоторымъ животнымъ (не только человѣку), какъ способность предвидѣнія того, что хорошо, полезно для ихъ жизни,—слѣдовательно благоразумное, имѣющее въ виду полезное, не совпадаетъ съ мудрымъ. Политика же имѣетъ дѣло съ полезнымъ для людей, какъ гражданъ, слѣдовательно и она не можетъ совпадать съ мудростью.

Разсмотрѣвъ довольно коротко всѣ эти діаноэтическія добродѣтели, числомъ пять, въ смыслѣ совершенствъ разумной части души человѣческой, какъ постоянныхъ ея стремленій къ истинѣ или какъ способовъ достиженія познанія, Аристотель обращается къ болѣе подробному изслѣдованію одной изъ нихъ, именно благоразумію, потому что это есть такая діаноэтическая добродѣтель, которая имѣетъ наиболѣе сродства съ этическими добродѣтелями, такъ что о прочихъ діаноэтическихъ добродѣтеляхъ онъ говорилъ преимущественно съ тою особенною цѣлью, чтобы выдѣлить изъ нихъ благоразуміе; о ней *долженъ* былъ Аристотель сказать здѣсь, въ Этикѣ, потому, что благоразуміемъ, какъ мы увидимъ, опредѣляется тотъ правый разумъ, который—по его ученію—служитъ мѣриломъ всѣхъ этическихъ добродѣтелей. Такъ оправдывается то, что Аристотель внесъ въ свою Этику не однѣ этическія добродѣтели, но и діаноэтическія.

Благоразуміе и представляетъ собою именно переходъ отъ этическихъ добродѣтелей къ діаноэтическимъ; потому что оно, съ одной стороны, опредѣляетъ надлежащую мѣру, истинную средину, какъ норму влеченій, прирожденныхъ неразумной части души человѣческой, и тѣмъ показываетъ, какіе поступки, дѣянія человѣческія суть нравственно-добрыя, между тѣмъ какъ этическія добродѣтели направляютъ человѣческія влеченія, человѣческую волю къ добру, какъ къ конечной цѣли всей практической дѣятельности человѣческой, а съ другой стороны, благоразуміе имѣетъ дѣло уже съ познаніемъ, именно съ познаніемъ принциповъ практической дѣятельности человѣческой и есть уже діаноэтическая добродѣтель.

„Благоразуміе (говоритъ Аристотель) не имѣетъ дѣла, какъ мудрость, съ чѣмъ-либо высокимъ, божественнымъ, необычайнымъ, чудеснымъ, а имѣетъ дѣло съ человѣческими благами и вообще съ тѣмъ, что̀ можетъ быть обсуждаемо, обдумываемо. Ибо дѣло благоразумія состоитъ преимущественно въ вѣрномъ обдуманіи, обсужденіи; а никто не можетъ обдумывать, обсуждать такихъ предметовъ, которые могутъ быть только такими, какими они суть, а не могутъ быть иными (т.-е. которые не могутъ измѣняться,—каковы принципы или причины, законы), а также никто не можетъ обдумывать, обсуждать такихъ предметовъ, которые не направляются къ опредѣленной конечной цѣли, состоящей въ достигаемомъ человѣческою дѣятельностью благѣ, добрѣ. Вообще, тотъ обдумываетъ, обсуживаетъ наилучшимъ образомъ, кто, на разумныхъ основаніяхъ, приходитъ (какъ къ результату своего обдуманія, обсужденія) къ наилучшей дѣятельности (т.-е. наиболѣе ему полезной),—слѣдовательно тотъ всѣхъ благоразумнѣе, кто, по разумномъ, здравомъ, зрѣломъ обсужденіи, рѣшается на такія дѣянія, которыя наиболѣе принесутъ ему пользы, добра, блага. Притомъ благоразуміе имѣетъ дѣло не только съ всеобщимъ, но должно знать и особенное, частное, единичное, потому что благоразуміе имѣетъ въ виду человѣческую (практическую) дѣятельность (къ ней прилагается), а эта дѣятельность состоитъ вся изъ единичныхъ дѣяній. Поэтому нѣкоторые незнающіе люди (т.-е. научно-необразованные, неученые) болѣе знающихъ (научно-образованныхъ, ученыхъ) способны къ практической дѣятельности (практичнѣе ихъ), каковы въ особенности тѣ люди, которые пріобрѣли опытность въ дѣлахъ. Такъ напримѣръ, еслибы кто зналъ (научно), что легко перевариваемые въ желудкѣ сорта мяса полезнѣе (для здоровья), но не зналъ бы, которые именно эти легко переваримые сорта мяса, тотъ больному не принесъ бы пользы; напротивъ, ему скорѣе, лучше можетъ оказать пользу тотъ, кто знаетъ только то, что птичье, напримѣръ, мясо легко переваримо и полезно. Въ этомъ примѣрѣ послѣдній—это человѣкъ незнающій, т.-е. научно-необразованный, но опытный практикъ; а первый—это человѣкъ знающій, т.-е. научно образованный, ученый, но не практикъ, не опытный. Различіе

между ними поставляется здѣсь въ томъ, что первый, т.-е. знающій, знаетъ все общее, а послѣдній, т.-е. незнающій, но опытный, знаетъ особенное, частное, единичное, или—различіе между ними состоитъ въ той вѣрности, съ какою послѣдній, т.-е. опытный практикъ, признаетъ содержимое въ общемъ единичное, и потому вѣрнѣе достигаетъ своей цѣли, нежели первый, который знаетъ только все общее, какъ правило, но не умѣетъ подвести подъ него единичное, какъ данный случай. Но такъ какъ благоразуміе имѣетъ въ виду (практическую) дѣятельность, то поэтому хотя оно и требуетъ знанія какъ всеобщаго, такъ и единичнаго, однакоже больше, преимущественнѣе знанія единичнаго".

Можно также сказать, что есть благоразуміе архитектоническое (т.-е. такого рода благоразуміе, которое руководитъ другими его родами, властвуетъ надъ ними, подобно тому, какъ архитекторъ, при постройкѣ дома, руководитъ рабочими, властвуетъ надъ ними). Политика (въ смыслѣ искусства править государствомъ) и благоразуміе суть равно постоянныя душевныя стремленія, навыки, такъ что и политика есть благоразуміе, хотя она есть благоразуміе особеннаго рода, отличаясь отъ прочаго благоразумія тѣмъ, что политика, въ смыслѣ политическаго благоразумія, имѣетъ въ виду государство, т.-е. его пользу, его благо, добро, счастье, а просто благоразуміе имѣетъ въ виду единичнаго человѣка, его пользу, благо, добро, счастіе. Но архитектоническое политическое благоразуміе есть благоразуміе законодательное, т.-е. относящееся до изданія законовъ, какъ владычествующее надъ прочими видами политическаго благоразумія, ибо законами и управляется все государство; ему подчинены виды политическаго благоразумія, каковы: экономическое, т.-е. домоправительственное благоразуміе, и политическое въ собственномъ смыслѣ, которое подраздѣляется на совѣщательное (то̀, что̀ теперь назвали бы административнымъ) и на судебное.

„Нѣкоторые философы (говоритъ Аристотель) утверждаютъ, что всѣ добродѣтели (т.-е. этическія) состоятъ *только* въ благоразуміи (суть только его различные виды). Въ этомъ отношеніи Сократъ отчасти былъ правъ, отчасти ошибался: онъ ошибался, когда утверждалъ, что всѣ добродѣтели состоятъ *только*

въ благоразуміи; но онъ былъ правъ, когда говорилъ, что добродѣтели несостоятельны безъ благоразумія (т.-е. что нѣтъ и не можетъ быть этической добродѣтели безъ благоразумія). Что послѣднее его мнѣніе вѣрно—это видно уже изъ того, что и теперь всѣ (философы), когда они опредѣляютъ добродѣтель, всегда включаютъ въ свое опредѣленіе понятіе о постоянной душевной склонности къ такой дѣятельности, которая соотвѣтствуетъ указанію праваго разума, а слово *правое* въ выраженіи „правый разумъ“ значитъ сообразное, согласное съ благоразуміемъ; слѣдовательно всѣ (философы) какъ бы угадываютъ (т.-е. чувствуютъ), что добродѣтель есть такая согласная съ благоразуміемъ постоянная душевная склонность. Однакоже здѣсь (въ этомъ опредѣленіи добродѣтели) нужно сдѣлать еще маленькое дополненіе, потому что добродѣтель есть постоянная душевная склонность, *не только* согласная съ правымъ разумомъ, но и соединенная съ нимъ (нераздѣльно), а правый разумъ въ этой области (т.-е. по отношенію къ этическимъ добродѣтелямъ) и есть благоразуміе. Итакъ постоянная душевная склонность, нераздѣльно соединенная съ благоразуміемъ, которое тождественно съ правымъ разумомъ, и есть добродѣтель (этическая). Правый разумъ или благоразуміе регулируетъ природныя влеченія, которыя сами по себѣ безмѣрны и которыя поэтому могутъ быть вредны человѣку,—регулируетъ такимъ образомъ, что умѣряетъ ихъ, указываетъ на ихъ надлежащую мѣру или истинную средину, а тѣмъ ихъ превращаетъ въ добродѣтели или постоянныя душевныя склонности, стремленіе къ удовольствію, какъ удовлетворенію природныхъ влеченій въ надлежащей мѣрѣ. Итакъ въ этомъ смыслѣ можно сказать, что правымъ разумомъ или благоразуміемъ установляются нравственныя практическія правила для человѣческой дѣятельности. Мотивомъ къ слѣдованію такому нравственному, практическому правилу, а поэтому и къ повиновенію правому разуму или благоразумію, т.-е. къ подчиненію имъ своей практической дѣятельности, служитъ для человѣка достиженіе чрезъ то удовольствія, какъ удовлетвореніе своимъ природнымъ влеченіямъ“. Однакоже ученію Аристотеля не совсѣмъ чуждъ и другой мотивъ нравственно-доброй дѣятельности, который можно назвать нравственнымъ чувствомъ, какъ чувствомъ уваженія къ

добру, ибо такое-то именно чувство и подразумѣваетъ Аристотель, когда говоритъ, что должно дѣлать добро ради него самого, а не потому, что его хвалятъ, одобряютъ люди, хотя онъ и не выяснилъ вполнѣ значеній обоихъ сказанныхъ мотивовъ для нравственной дѣятельности человѣческой.

„Сократъ (продолжаетъ Аристотель) признаетъ добродѣтели, ибо всѣ онѣ должны быть знаніемъ; я же, напротивъ, признаю, что добродѣтели только *соединены* съ знаніемъ (а не суть знанія). Отсюда явствуетъ, что безъ благоразумія нельзя быть истинно, въ собственномъ смыслѣ, добродѣтельнымъ, и наоборотъ, безъ добродѣтели (этической) нельзя быть благоразумнымъ. Еслибы благоразуміе было даже безполезнымъ для добродѣтельной дѣятельности человѣческой, то все-таки нельзя было бы человѣку обойтись безъ благоразумія, потому что благоразуміе есть (составная) часть добродѣтели вообще (т.-е. есть одна изъ добродѣтелей), и что безъ благоразумія и безъ добродѣтели нельзя на что-нибудь рѣшиться такъ, чтобы это рѣшеніе было вѣрно“.

„Добродѣтель содержитъ въ себѣ конечную цѣль человѣческой дѣятельности, а благоразуміе указываетъ, какія дѣянія ведутъ къ этой цѣли. Но отъ этого однакоже благоразуміе не стоитъ выше мудрости, подобно тому какъ и врачебное искусство не выше здоровья; ибо врачебное искусство не употребляетъ здоровья какъ средство, а только имѣетъ въ виду возстановленіе здоровья (какъ цѣль), такъ что врачебное искусство даетъ свои предпочтенія не здоровью, а *для, ради* здоровья. Иначе можно было бы сказать и о политикѣ, что она даже выше боговъ, властвуетъ надъ ними, потому только, что она даетъ въ государствѣ велѣнія обо всемъ“. (Объяснимъ это не совсѣмъ ясное мѣсто у Аристотеля. Хотя благоразуміе властвуетъ надъ единичнымъ, а мудрость надъ всеобщимъ, однакоже это не ставитъ благоразумія выше мудрости, потому что хотя благоразуміе и властвуетъ надъ единичнымъ, но властвуетъ *для* мудрости, такъ что мудрость имѣетъ оно въ виду, какъ свою цѣль; опредѣляя все единичное *для* мудрости, благоразуміе является не ея господиномъ, а ея слугою, подобно тому, какъ врачебное искусство не есть господинъ, а слуга здоровья, опредѣляя *для* здоровья все единое, всѣ врачебныя средства.

Еслибы благоразуміе властвовало надъ самою мудростью, давало бы ей велѣнія свои, тогда благоразуміе было бы господиномъ мудрости,—а то благоразуміе властвуетъ только *для* мудрости, т.-е. о ней заботится, и потому-то оно слуга мудрости. Подобно тому и государство хотя и заботится о богахъ, т.-е. о жертвоприношеніяхъ, о празднествахъ, о поклоненіи богамъ и проч., однакоже оно чрезъ это не господствуетъ надъ богами, а только служитъ имъ. Вообще, по опредѣленію Аристотеля, σοφία, sapientia, мудрость имѣетъ въ виду знаніе всеобщаго, т.-е. истины самой по себѣ, а именно знанія принциповъ, или причинъ бытія и становленія всего, восходя до первопричины, до верховнаго принципа всего, до этого самого высокаго познанія. Поэтому мудрость есть самая высшая діаноэтическая добродѣтель, вполнѣ самоцѣльная, самодовлѣющая, не нуждающаяся ни въ какихъ внѣшнихъ благахъ для своей дѣятельности, а сама есть верховное благо, добро души человѣческой, т.-е. ея счастіе).

Разсмотрѣвъ этическія добродѣтели, какъ предметъ собственно этики, и діаноэтическія добродѣтели, лишь поскольку онѣ находятся въ связи съ этическими добродѣтелями, Аристотель счелъ нужнымъ восполнить такое свое ученіе о добродѣтели изслѣдованіемъ того, что—хотя само не есть особенная этическая добродѣтель—однакоже входитъ въ составъ всѣхъ этическихъ добродѣтелей, какъ общій всѣмъ имъ существенный элементъ или моментъ. Это есть умѣренность (ἐγκρατεία); онъ не смѣшиваетъ ея съ тою особенною этическою добродѣтелью, о которой уже говорилъ прежде, называя ее σοφρωσυνη (самообладаніемъ или воздержностью). А такъ какъ противоположность умѣренности есть неумѣренность, то и ее разсматриваетъ здѣсь Аристотель.

„Умѣренность (говоритъ онъ) есть существенный элементъ или моментъ всѣхъ этическихъ добродѣтелей, потому что всѣ онѣ состоятъ въ надлежащей мѣрѣ, какъ умѣреніи безмѣрныхъ природныхъ человѣческихъ влеченій. Напротивъ, неумѣренность, какъ отсутствіе надлежащей въ нихъ мѣры, есть нѣчто противное добродѣтели“.

Въ непосредственной связи съ умѣренностью и неумѣренностью находятся удовольствіе и неудовольствіе. Это потому, что умѣренность есть результатъ умѣренія природныхъ человѣческихъ влеченій, какъ стремленій именно къ удовольствію и какъ избѣжанія неудовольствія. Вотъ почему Аристотель заканчиваетъ все свое ученіе о добродѣтели изслѣдованіемъ удовольствія и неудовольствія. Но въ виду нашей спеціальной цѣли намъ нѣтъ нужды останавливаться и на этомъ изслѣдованіи. Замѣчу только, что это изслѣдованіе выполняется Аристотелемъ въ началѣ четвертаго и послѣдняго раздѣла его Этики.

Такъ мы окончили обозрѣніе содержанія второго раздѣла Аристотелевой Этики, самаго важнаго для нашей спеціальной цѣли, потому что въ немъ содержится между прочимъ Аристотелево ученіе о правдѣ и справедливости, которое есть одинъ изъ главнѣйшихъ предметовъ всей древней философіи права въ смыслѣ дикеологіи, т.-е. ученія о правѣ.

Раздѣлъ третій: о дружбѣ. Самъ Аристотель объясняетъ, почему ученіе о дружбѣ внесъ онъ въ составъ своей этики и почему излагаетъ это ученіе непосредственно послѣ своего ученія о добродѣтели, а именно: въ самомъ началѣ своего ученія о дружбѣ онъ говоритъ:

„Послѣ этого (т.-е. послѣ изслѣдованія добродѣтели) слѣдуетъ говорить о дружбѣ, потому что дружба или есть добродѣтель, или по крайней мѣрѣ соединена съ добродѣтелью, а къ тому же дружба весьма нужна для жизни (т.-е. составляетъ одну изъ необходимѣйшихъ потребностей для человѣческой жизни)“.

Итакъ Аристотель приводитъ три причины, по которымъ онъ внесъ въ свою Этику ученіе о дружбѣ, излагая его тотчасъ послѣ ученія о добродѣтели.

1. Онъ говоритъ, что дружба есть добродѣтель. Здѣсь слово дружба (φιλία) принимаетъ онъ въ значеніи дружелюбія или другголюбія, т.-е. того, что философы-позитивисты, слѣдуя своему учителю Огюсту Конту, называютъ альтруизмомъ, противополагая его эгоизму, какъ самолюбію. И въ самомъ дѣлѣ, дружелюбіе, въ значеніи друголюбія, альтруизма, какъ любви чело-

вѣка къ другимъ людямъ, любви къ ближнему, не только признаютъ добродѣтелью христіанскіе философы-теологи рядомъ съ двумя другими добродѣтелями—вѣрою и надеждою, подчиняя всѣ ихъ мудрости, какъ добродѣтели, но о дружбѣ въ значеніи дружелюбія говоритъ уже и язычникъ Аристотель, какъ о добродѣтели, въ смыслѣ постоянной душевной склонности, имѣющей въ виду добро, благо другихъ людей.

2. О дружбѣ Аристотель говоритъ, что она по крайней мѣрѣ соединена съ добродѣтелью; въ этомъ смыслѣ дружба есть твердое и постоянное общеніе между людьми, а оно, какъ доказываетъ здѣсь Аристотель, возможно *только* между добродѣтельными людьми, ибо истинная дружба есть продуктъ добродѣтели. Въ этомъ смыслѣ дружба соединена съ добродѣтелью, т.-е. находится съ нею въ тѣснѣйшей связи.

3. Къ тому же,—говоритъ Аристотель,—дружба въ значеніи и дружелюбія, и общенія, словомъ—въ значеніи общенія, основаннаго на дружелюбіи, на любви къ другимъ людямъ, весьма нужна имъ, есть одна изъ необходимѣйшихъ потребностей для жизни человѣческой. Эту мысль разъясняетъ и доказываетъ Аристотель, перебирая разные возрасты и состоянія человѣка и показывая, что во всѣхъ ихъ дружба составляетъ необходимую потребность для человѣка, для его жизни. При этомъ Аристотель придаетъ дружбѣ въ этомъ значеніи такую же важность, какъ и самой добродѣтели, въ томъ отношеніи, что дружба, какъ и добродѣтель, есть добро, благо.

„Въ дружбѣ (говоритъ Аристотель) нуждается всякій счастливый, чтобы сохранить свое счастіе и радоваться, раздѣляя съ друзьями свою радость; а несчастный—чтобы найти въ друзьяхъ поддержку или утѣшеніе; въ дружбѣ нуждается и юноша, чтобы совѣтоваться съ друзьями; и старецъ,—чтобы найти въ друзьяхъ помощь, пособіе своей старости; и человѣкъ средняго возраста,—чтобы дѣйствовать сообща съ друзьями“.

Аристотель признаетъ три главныхъ основанія дружбы между людьми, какъ причины общенія между ними: пользу, выгоду, ожидаемую или получаемую однимъ человѣкомъ отъ другого; удовольствіе, также ожидаемое или получаемое однимъ человѣкомъ отъ другого, и, наконецъ, добродѣтель. Соотвѣтственно этому, Аристотель различаетъ три рода дружбы, какъ

общенія. О дружбѣ первыхъ двухъ родовъ, мотивомъ которой служатъ польза или удовольствіе, Аристотель говоритъ какъ о преходящей вмѣстѣ съ породившими ее причинами. Только дружбу между добродѣтельными людьми признаетъ Аристотель постоянною, прочною, какъ постоянна, прочна и сама добродѣтель, ея основаніе. Поэтому она-то и есть *истинная* дружба.

Эта истинная дружба, по ученію Аристотеля, есть не просто только чувство взаимнаго доброжелательства, выказываемаго самимъ дѣломъ; она требуетъ еще, чтобы друзья любили другъ въ другѣ только доброе, а потому, чтобы и сами они были также добрые, добродѣтельные.

Но, сверхъ того, истинная дружба требуетъ равенства между друзьями въ томъ смыслѣ, что истинный другъ ищетъ въ своемъ другѣ равнаго себѣ и по характеру, и по преслѣдуемымъ цѣлямъ, и по личному достоинству, такъ что истинная дружба—говоритъ Аристотель—основывается на равенствѣ, или равенство есть одно изъ существенныхъ условій дружбы.

Поэтому Аристотель находитъ, что истинная, совершенная дружба, какъ требующая равенства между друзьями, сродна съ особенною абсолютною правдою и справедливостью, какъ требующею также равенства, а именно: истинною дружбою выполняется въ высшей степени равенство, требуемое особенною абсолютною правдою и справедливостью, потому что естественный продуктъ, результатъ истинной дружбы есть такое полное согласіе между друзьями, при которомъ уже не можетъ быть между ними никакихъ неправдъ и несправедливостей. Въ такомъ-то смыслѣ дружбу называетъ Аристотель высочайшею правдою и справедливостью. Поэтому-то дружбу между людьми признаетъ онъ не только необходимою для внѣшнихъ цѣлей, о которыхъ онъ говорилъ вначалѣ, но и нравственно прекрасною саму по себѣ, ибо правда и справедливость сама по себѣ нравственно-прекрасна, какъ добродѣтель.

Далѣе, на дружбу въ смыслѣ дружелюбія смотритъ Аристотель и какъ на самое непосредственное, прямое проявленіе и удовлетвореніе естественнаго природнаго влеченія человѣка къ общенію съ другими людьми, къ общественной жизни; ибо всякое общеніе между людьми, всякій людской общественный союзъ есть дружба, какъ расширеніе любви человѣка къ са-

мому себѣ (эгоизмъ), въ любовь человѣка къ другимъ людямъ (въ альтруизмъ). Но дружба есть—по ученію Аристотеля—такое общеніе, такой общественный союзъ, который соединяетъ людей не внѣшнимъ только образомъ, какъ всякое юридическое общеніе между людьми, основанное на взаимномъ соглашеніи, на договорѣ, но и преимущественно внутреннимъ образомъ. Наконецъ, въ дружбѣ добрая нравственность единичнаго человѣка, какъ *его* личная добродѣтель, расширяется въ нравственно-доброе жизненное общеніе между людьми, какъ нравственный общественный союзъ ихъ между собою.

Всякое общеніе между людьми требуетъ отъ нихъ взаимной праведной и справедливой дѣятельности, какъ чего-то легальнаго юридически, и дружественныхъ взаимныхъ отношеній, какъ чего-то моральнаго; слѣдовательно требуетъ не только внѣшней законосообразности дѣяній людей во взаимныхъ ихъ отношеніяхъ между собою, но еще и ихъ образа мыслей и желаній, изъ котораго и должна истекать вся ихъ внѣшняя дѣятельность во взаимныхъ ихъ отношеніяхъ между собою.

Собственно говоря, правда и справедливость требуетъ только такой внѣшней дѣятельности, которая была бы согласна съ законами и съ равенствомъ, воздающимъ каждому свое, не болѣе и не менѣе; напротивъ, дружба, какъ любовь, какъ дружелюбіе, этимъ не ограничивается, дѣлая болѣе того, чего требуетъ правда и справедливость. Итакъ всякое людское жизненное общеніе есть нравственное въ обширномъ смыслѣ или этическое общеніе, заключающее въ себѣ два элемента: юридическій, основанный на правдѣ и справедливости, какъ на законосообразности и на равенствѣ, и моральный, основанный на дружбѣ, какъ на любви, какъ дружелюбіи.

„Но дружба, какъ нравственное людское жизненное общеніе, имѣетъ свои виды и свои степени совершенства,—таковы: общеніе, или союзы между супругами, между родителями и дѣтьми, между братьями, между согражданами, между товарищами въ какомъ-либо отношеніи и т. п. Точно также не одно и то же, а различно и праведное, и справедливое въ различныхъ людскихъ отношеніяхъ; такъ напримѣръ, относительно правды и справедливости, хуже отнять деньги, имущество у близкаго себѣ человѣка, чѣмъ вообще у своего согражданина; хуже отказать въ пособіи, помощи своему брату, чѣмъ чужому человѣку; хуже побить своего отца, чѣмъ кого-либо другого. Вообще вмѣстѣ съ дружбою ростетъ и праведное и справедливое (т.-е. чѣмъ тѣснѣе соотношенія между людьми, основанныя на дружбѣ, любви, тѣмъ выше, значительнѣе и требованія отъ людей со стороны правды и справедливости)“.

Такъ наименѣе совершеннымъ жизненнымъ людскимъ общеніемъ признаетъ Аристотель ту дружбу между двумя людьми, или, пожалуй, даже и между нѣсколькими, которая не есть постоянное общеніе между ними, каково общеніе, основанное на пользѣ или на удовольствіи, прекращающееся вмѣстѣ съ ними. Болѣе совершенное общеніе есть уже болѣе постоянное общеніе также между двумя людьми или, пожалуй, даже между нѣсколькими, основанное на добродѣтели,—это собственно дружба. Еще болѣе совершенное общеніе есть постоянный домашній или семейный союзъ, въ составъ котораго входятъ: союзъ супружескій, союзъ между родителями и дѣтьми, союзъ между братьями и сестрами, вообще родственниками.

Но самое совершенное общеніе, это—государство.

„Всѣ прочія людскія общенія (говоритъ Аристотель) похожи на части этого общенія, ибо всѣ они имѣютъ въ виду нѣчто общеполезное для своей жизни, стремясь къ нему, какъ къ цѣли своей, какъ къ своему благу, добру; а само государственное, политическое общеніе основывается, какъ въ своемъ началѣ, такъ и въ своемъ дальнѣйшемъ существованіи, также на пользѣ, на общеполезномъ себѣ, какъ цѣли своей, какъ благѣ, добрѣ своемъ. Т.-е. государство не имѣетъ другой цѣли и другой гарантіи, другого обезпеченія для своего существованія, какъ общее благо, добро всѣхъ составляющихъ его членовъ, гражданъ; ради ихъ пользы, блага оно образовалось съ самаго начала и ради ихъ же пользы, блага оно продолжаетъ потомъ свое существованіе“.

„Пользу (продолжаетъ Аристотель) имѣютъ въ виду (какъ цѣль свою) законодатели, и по ихъ заявленію праведное и справедливое есть тò, чтò полезно общенію, обществу (государству, его гражданамъ въ ихъ совокупности). Но всѣ прочія общенія (кромѣ государственнаго) стремятся только къ одной какой-либо части полезнаго (какъ цѣлаго). Такъ товарищество

мореплавателей имѣетъ въ виду пріобрѣсть деньги или что-либо иное имъ полезное (товары). Такъ воины желаютъ себѣ отъ войны или денегъ, или побѣдъ, или завоеваній. Подобно тому ищутъ себѣ полезнаго въ томъ или другомъ отношеніи роды или общины и проч. Есть даже такія общенія, которыя имѣютъ въ виду просто удовольствія; напримѣръ, когда люди сходятся между собою, чтобы пріятно провести вмѣстѣ время. Вотъ всѣ такія и подобныя тому общенія подчиняются государственному политическому общенію, ибо цѣль этого послѣдняго общенія не есть только то или другое матеріально полезное, а есть такое полезное, которое обнимаетъ всю жизнь человѣческую".

Вообще, по ученію Аристотеля, только въ государствѣ нравственное жизненное людское общеніе можетъ стать совершеннымъ и распространяться на всю жизнь всѣхъ его членовъ, гражданъ, когда они будутъ состоять между собою въ полномъ согласіи, въ гармоніи, ибо безъ этого условія невозможно самое государственное общеніе, какъ совершеннѣйшій видъ дружбы, получающій свое прочное основаніе въ единствѣ своихъ учрежденій и твердыхъ законовъ.

Но хотя изъ всѣхъ общеній государство есть самое совершенное и слѣдовательно самое высшее нравственное людское общеніе, или, по выраженію Аристотеля, хотя изъ всѣхъ видовъ дружбы, государство, какъ политическое общеніе, есть самый совершенный, наиболѣе развитой ея видъ, однакоже и государство само представляетъ въ дѣйствительности различныя степени совершенства, которыя проявляются въ различныхъ видахъ, образахъ, формахъ его правленія.

Объ этихъ видахъ, образахъ, формахъ государственнаго правленія Аристотель говоритъ уже здѣсь, въ своей Этикѣ, хотя ихъ разсматриванье относится собственно къ политикѣ. Но въ самомъ дѣлѣ, въ Политикѣ онъ разсматриваетъ этотъ предметъ во всей подробности, между тѣмъ какъ здѣсь, въ Этикѣ, упоминаетъ онъ о видахъ, образахъ государственнаго правленія лишь настолько, насколько въ различныхъ видахъ, образахъ государственнаго правленія проявляются различныя степени совершеннаго государства, какъ дружбы или какъ нравственнаго жизненнаго людского общенія.

„Три вида, образа государственнаго правленія, какъ нравственнаго жизненнаго людского общенія (πολιτείας εἴδη) и столько же (т.-е. три) вида уклоненія отъ нихъ, какъ бы порчи, извращенія ихъ (φθοραί). Виды государственнаго общенія (какъ правильные виды, образы его правленія) суть: царство (βασιλεία, т.-е. царевластіе), властвованіе лучшихъ (ἀριστοκρατία) и властвованіе, основанное на цензѣ, на оцѣнкѣ имущества (τιμή), которое поэтому прилично назвать тимократическимъ видомъ (τιμοκρατική), но которое многіе называютъ политіею (πολιτεία,—т.-е. просто или въ собственномъ, тѣсномъ смыслѣ слова—общеніемъ гражданъ)". Такъ, напримѣръ, Солонъ ввелъ въ Аѳинахъ такую тимократію, опредѣливъ цензомъ, оцѣнкою имущества гражданъ, степень ихъ участія въ государственномъ правленіи, такъ что богатѣйшіе граждане получили преимущество въ этомъ отношеніи предъ бѣднѣйшими, почему Платонъ назвалъ *плутократіею* то̀, что̀ Аристотель называетъ здѣсь тимократіею; тимократіею же называетъ Платонъ властвованіе людей почетныхъ (отъ слова: τιμή, которое значитъ не только цензъ, но также—честь, почесть), а именно людей, которыхъ особенно чтутъ, чествуютъ сограждане за особенныя дѣла, подвиги на пользу государства, совершонные или ими самими, или ихъ предками.

„Изъ всѣхъ этихъ видовъ самый лучшій (говоритъ Аристотель) есть царство (царевластіе), а самый худшій—это тимократія (τιμοκρατιὰ) (слѣдовательно средній—это аристократія). Затѣмъ уклоненіе отъ царства (царевластія) есть тираннія (τυραννίς). Ибо хотя оба вида правленія (и царевластіе, и тираннія) суть единоначаліе, монархія (μοναρχία), однакоже они весьма различны: тираннъ имѣетъ въ виду *свою* собственную пользу, а царь — пользу своихъ подначальныхъ; ибо тотъ не царь, кто не довлѣетъ самъ себѣ (не нуждаясь ни въ чемъ) и кто не превосходитъ всѣхъ другихъ благами (т.-е. всѣмъ хорошимъ, добрымъ). Истинный царь, не нуждаясь ни въ чемъ, преслѣдуетъ не то̀, что̀ ему полезно, а что̀ полезно его подначальнымъ (подданнымъ)".

„Еслибы царь былъ не таковъ, то онъ былъ бы какъ бы царь, назначенный жребіемъ (т.-е. онъ былъ бы похожъ на такого царя, которому достался престолъ не по закону, т.-е. не по наслѣдству и не по избранію, а просто по жребію, чисто

случайно). Тираннъ есть противоположность царя, ибо тираннъ-то и преслѣдуетъ свое собственное благо, добро (τὸ ἀγαθὸν). Отсюда ясно, что тираннія есть самое худшее властвованіе, ибо самому лучшему виду противоположно именно самое худшее. Царевластіе извращается именно въ тираннію, ибо тираннія есть испорченность монархіи, такъ какъ дурной царь и дѣлается тиранномъ. Властвованіе же лучшихъ, аристократія, извращается въ начальствованіе немногихъ (ὀλιγαρχία), по винѣ начальствующихъ, когда они распредѣляютъ принадлежащее государству (земли, должности и проч.) не по достоинству; когда они присвоиваютъ себѣ всѣ (внѣшнія) блага или бо́льшую часть ихъ; когда ставятъ начальниками однихъ и тѣхъ же лицъ и когда предпочитаютъ *всему* богатство; такимъ-то образомъ и происходитъ, что въ государствѣ начальствуютъ немногіе и притомъ худшіе вмѣсто лучшихъ. Тимократія извращается въ народовластіе, демократію (δημοκρατία), ибо та и другая пограничны (т.-е. близки одна другой, похожи одна на другую): потому что и тимократія хочетъ представлять собою властвованіе многихъ (какъ и демократія), и притомъ равныхъ между собою. Наименѣе дурной видъ (властвованія)—это демократія, потому что она весьма мало уклоняется отъ политіи въ собственномъ, тѣсномъ смыслѣ (отъ республики). Поэтому политія всего чаще переходитъ въ демократію, ибо измѣненіе политіи въ демократію незначительно и легко".

„Подобные виды, образы общенія, какъ бы образцы для видовъ, образовъ политическаго, государственнаго общенія, можно найти въ домашнемъ (семейномъ) общеніи. Такъ общеніе между отцомъ и сыномъ имѣетъ видъ царства, ибо отецъ имѣетъ попеченіе о дѣтяхъ (т.-е. объ ихъ пользѣ, благѣ, какъ и царь о пользѣ, благѣ своихъ подданныхъ), т.-е. царская власть есть власть отеческая. Но у персовъ власть отца была тиранническая, ибо отецъ обходился тамъ съ сыновьями своими какъ съ рабами; а власть господина надъ рабами (у персовъ) есть власть тиранническая, ибо тамъ господинъ преслѣдуетъ только свою собственную пользу. Этому, пожалуй, такъ и слѣдуетъ быть; но власть отца (надъ дѣтьми) не такова у персовъ, какой слѣдовало бы ей быть, ибо власть должна быть различна по различію лицъ. Такъ общеніе между супругами

имѣетъ аристократическій характеръ, ибо власть мужа (надъ женою) основывается на его (личномъ) достоинствѣ и простирается на то̀, что̀ прилично мужчинѣ, между тѣмъ какъ приличное женщинѣ предоставляется ей; ибо еслибы мужъ захотѣлъ повелѣвать (властвовать) *во всемъ* (во всѣхъ отношеніяхъ), то онъ превратилъ бы супружество въ олигархію, потому что онъ дѣйствовалъ бы не такъ, какъ ему слѣдуетъ дѣйствовать, и властвовалъ бы не потому, что онъ превосходнѣе жены. Иногда женщины (а не мужчины) властвуютъ (на дѣлѣ) именно, когда онѣ остаются единственными наслѣдницами отцовскаго имущества; но ихъ властвованіе не доводитъ до добра и основывается только на богатствѣ, какъ это бываетъ именно въ олигархіяхъ. Далѣе, общеніе между братьями имѣетъ нѣсколько тимократическій характеръ, потому что братья равны между собою (какъ въ тимократіи граждане, принадлежащіе къ одному классу по цензу) и только различаются по возрасту; а потому ихъ дружба, любовь не братская тамъ, гдѣ различіе лѣтъ слишкомъ велико. Демократическій характеръ имѣетъ наиболѣе та семья, тотъ домъ, гдѣ нѣтъ главы дома, ибо здѣсь всѣ равны, а также тамъ, гдѣ глава дома слабъ, и поэтому всѣ члены семьи поступаютъ по своему произволу".

Таково въ сущности Аристотелево ученіе о дружбѣ, представляемое нами настолько, насколько это необходимо было для нашей спеціальной цѣли.

Ученіемъ о дружбѣ оканчивается собственно Этика; ибо въ составъ ученія о дружбѣ входитъ то̀, что̀ составляетъ уже переходъ къ Политикѣ, а именно взглядъ на государство, какъ на совершеннѣйшее общеніе, ибо съ этой именно мысли и начинаетъ Аристотель, какъ мы увидимъ, изложеніе своей Политики.

Но къ тремъ пройденнымъ нами раздѣламъ Этики Аристотель считаетъ необходимымъ присоединить еще раздѣлъ дополнительный и заключительный, который является четвертымъ и послѣднимъ раздѣломъ его Этики.

Раздѣлъ четвертый: дополнительный и заключительный.
Я назвалъ этотъ раздѣлъ дополнительнымъ и заключительнымъ,

потому что въ немъ, въ самомъ дѣлѣ, дополняются Аристотелемъ ученія, изложенныя имъ въ трехъ первыхъ раздѣлахъ; заключительнымъ же я назвалъ этотъ раздѣлъ потому что, въ самомъ дѣлѣ, здѣсь Аристотель заключаетъ изложеніе всей своей Этики и переходитъ отъ нея къ изложенію Политики. Въ этомъ раздѣлѣ можно различить три дополненія и заключенія. Разсмотримъ содержаніе каждаго изъ нихъ.

Первое дополненіе есть дополненіе къ ученію объ удовольствіи, изложенному Аристотелемъ въ концѣ второго раздѣла; а это ученіе находится у Аристотеля въ нераздѣльной связи съ предметомъ перваго раздѣла, т.-е. съ ученіемъ о добрѣ, благѣ вообще и въ особенности съ ученіемъ о верховномъ добрѣ, благѣ, или счастьи, ибо, по ученію Аристотеля, счастье состоитъ именно въ соединеніи удовольствія и добродѣтели, какъ его нераздѣльныхъ существенныхъ частей, элементовъ или моментовъ.

Такъ Аристотель говоритъ, что счастливая жизнь есть жизнь, согласная съ добродѣтелью, съ добродѣтельною дѣятельностью, или что счастье есть согласная съ добродѣтелью дѣятельность; а съ другой стороны, что и удовольствіе должно быть примѣшано къ счастью, но не *всякаго* рода удовольствіе, а удовольствіе благородное, т.-е. возвышенное, именно нравственно-доброе, ибо всякой дѣятельности соотвѣтствуетъ особенное удовольствіе; вотъ то удовольствіе, которое соотвѣтствуетъ добродѣтельной дѣятельности, есть хорошее, нравственно-доброе, ибо оно сопряжено съ стремленіемъ человѣка къ нравственно-прекрасному, а это стремленіе похвально, похваляется, одобряется.

Второе дополненіе къ ученію собственно уже о счастьи, которое было предметомъ перваго раздѣла, состоитъ существенно въ томъ, что самое высшее счастіе, какъ блаженство, полагаетъ Аристотель въ созерцательной дѣятельности. Подъ нею онъ разумѣетъ чисто теоретическую, научную, философскую дѣятельность, т.-е. такую дѣятельность человѣческаго ума, которая имѣетъ въ виду, какъ свою конечную цѣль, чистое знаніе само по себѣ и для себя, какъ знаніе, а не тѣ полезные для человѣческой практической жизни выводы, которые могутъ быть сдѣланы изъ знанія, и потому прилагаемы въ жизни. Но эта

дѣятельность состоитъ—по Аристотелю—не просто только въ собираніи разныхъ познаній, свѣденій объ единичномъ, а въ возведеніи единичнаго ко всеобщему или первопричинамъ и въ отвлеченіи всеобщаго отъ единичностей, какъ отъ опредѣляющихъ единичное понятіе, какъ отъ господствующихъ въ единичныхъ законахъ. Поэтому эта созерцательная дѣятельность исходитъ изъ ума (νοῦς) или есть *его* дѣятельность; ибо умъ и имѣетъ дѣло съ принципами и первопричинами, и совпадаетъ съ философіею, какъ со стремленіемъ къ мудрости, этой наивысшей добродѣтели *вообще*, ибо въ знаніи такого рода и состоитъ мудрость. Какъ дѣятельность ума, это есть самая лучшая, самая высшая дѣятельность человѣческая, ибо самъ умъ есть самое лучшее, самое высшее въ человѣкѣ, есть божественное въ немъ, а также и потому, что познаваемое умомъ и есть самое лучшее, самое высшее, а именно принципы или первопричины всего. Это есть также и самая постоянная дѣятельность, ибо умственно созерцать и вообще мыслить непрерывно мы можемъ гораздо долѣе, постояннѣе, нежели дѣйствовать практически.

Въ созерцательной дѣятельности состоитъ самое высшее, совершенное счастіе, потому что въ составъ счастья входятъ, какъ его существенные составные элементы, моменты: 1) самая высшая добродѣтель, мудрость, и 2) самое высшее удовольствіе, потому что удовольствіе, доставляемое созерцательною дѣятельностью, не есть, какъ прочія удовольствія, восполненіе какого-либо недостатка, удовлетвореніе какой-либо потребности, а есть пребываніе въ полномъ самодовольствѣ или самодовлѣніи, и потому что удовольствіе, находимое мудрецомъ въ знаніи самомъ по себѣ и для себя, или въ стремленіи къ знанію ради самого знанія, есть самое чистое, самое постоянное и самодовлѣющее, любимое само по себѣ.

При всякой практической дѣятельности люди стараются достигнуть чего либо внѣшняго, стремятся къ цѣли, внѣшней для дѣятельности; поэтому практическая дѣятельность сама себѣ не довлѣетъ; напротивъ, теоретическая, созерцательная дѣятельность довлѣетъ сама себѣ, не стремясь ни къ какой внѣшней для себя цѣли. Но для полноты совершеннаго счастія, состоящаго въ теоретической, созерцательной дѣятельности, нужно, чтобы эта дѣятельность продолжалась всю жизнь чело-

вѣческую, а между тѣмъ такая жизнь была бы выше человѣческой, ибо никакой человѣкъ не можетъ *такъ* жить, насколько онъ есть просто человѣкъ, а можетъ такъ жить лишь насколько есть въ немъ нѣчто божественное. Если умъ (νοῦς) въ человѣкѣ есть нѣчто божественное, то и согласная съ умомъ жизнь есть божественная въ сравненіи съ просто человѣческою жизнью, а такая жизнь и есть созерцательная. Человѣкъ и не долженъ, какъ часто этого требуютъ отъ него, помышлять только о человѣческомъ, потому-де, что онъ только человѣкъ, и не болѣе, и помышлять только о смертномъ, потому-де, что онъ смертенъ. Напротивъ, человѣкъ долженъ стараться стать по возможности божественнымъ и безсмертнымъ, и поэтому дѣлать все такъ, чтобы его жизнь соотвѣтствовала тому, что̀ есть въ немъ самое лучшее, божественное (т.-е. уму, ибо уму-то и приписывалъ Аристотель безсмертіе). Въ такой созерцательной жизни всякій человѣкъ найдетъ для себя такое существованіе, которое наиболѣе свойственно человѣку. Такая созерцательная жизнь есть самая лучшая, самая превосходная для человѣка, и потому было бы нелѣпо, еслибы человѣкъ стремился не къ своей, ему свойственной, а къ чуждой ему жизни. Съ этимъ согласуется слѣдующая общая, выраженная Аристотелемъ, мысль: „что̀ во всякомъ существѣ есть свое, собственное для него, по его особенной природѣ, наиболѣе ей свойственное, то̀ и есть для него самое лучшее и самое пріятное. Относительно человѣка, это есть жизнь, согласная съ умомъ (νοῦς), такъ какъ человѣкъ въ этомъ именно отношеніи (съ этой именно стороны) есть всего болѣе человѣкъ (какъ истинный человѣкъ, т.-е. всего болѣе достойный названія человѣка), а потому такая жизнь и есть наисчастливѣйшая".

„Второе мѣсто (говоритъ Аристотель) (т.-е. послѣ созерцательной жизни, соотвѣтствующей самой высшей добродѣтели, мудрости) занимаетъ жизнь, соотвѣтствующая прочимъ добродѣтелямъ, потому что такая жизнь есть просто человѣческая (тогда какъ созерцательная жизнь есть собственно божественная)". Это суть всѣ этическія добродѣтели, а изъ діаноэтическихъ—благоразуміе, какъ находящееся съ ними въ ближайшей связи. Поэтому и счастіе, сопряженное съ этическими добродѣтелями, есть счастіе просто человѣческое (а не божественное,—каково счастіе, сопряженное съ мудростью, какъ самой высшей добродѣтелью, которой соотвѣтствуетъ созерцательная жизнь).

Наконецъ, *третье дополненіе* есть дополненіе къ ученію о добродѣтели, изложенному во второмъ раздѣлѣ, и къ ученію о дружбѣ, изложенному въ третьемъ раздѣлѣ. Здѣсь развивается та мысль, что для осуществленія добродѣтели въ людскомъ общежитіи, т.-е. чтобы сдѣлать человѣка добродѣтельнымъ, недостаточно одного ученія и его продукта—знанія, а необходимо еще и государство, какъ самая высшая форма дружбы, т.-е. нравственнаго жизненнаго людского общенія, съ его принудительными законами и съ учрежденіями, имѣющими въ виду цѣлесообразное воспитаніе гражданъ.

Это третье и послѣднее дополненіе и связанное съ нимъ заключеніе Аристотель излагаетъ въ послѣдней главѣ своей (Никомаховой) Этики. Онъ начинаетъ такъ:

„Послѣ того какъ достаточно сказано было въ общихъ чертахъ о счастіи, добродѣтеляхъ, дружбѣ и удовольствіи, пришли ли мы (наконецъ) къ поставленной нами цѣли, или же (напротивъ) справедливо говорятъ, что въ практическомъ (т.-е. во всемъ, имѣющемъ предметомъ своимъ практическую дѣятельность человѣческую), слѣдовательно и въ томъ, что̀ относится до этики, какъ ученія о нравственной дѣятельности человѣка, цѣль—не созерцать и знать что-либо, а практически его совершать (дѣлать что-либо; слѣдовательно, этика должна имѣть въ виду, какъ свою конечную цѣль, не теорію, а практику, не знаніе, а практическую дѣятельность, именно нравственно-добрую и прекрасную или добродѣтельную). И въ самомъ дѣлѣ, для добродѣтели (т.-е. чтобы быть добродѣтельнымъ) недостаточно человѣку одного знанія (т.-е. знанія, въ чемъ она состоитъ, что̀ она такое), а еще необходимо обладать ею, упражняться въ ней, и вообще нужно все, что̀ какимъ бы то ни было образомъ дѣлаетъ человѣка добродѣтельнымъ. Еслибы достаточно было однихъ словъ, чтобы сдѣлать людей добрыми и добродѣтельными, то эти слова оказали бы большую услугу и достойны были бы многихъ наградъ; тогда слѣдовало бы каждому ихъ себѣ усвоить, сдѣлать себѣ доступными. Но (на са-

момъ дѣлѣ) слова имѣютъ, конечно, силу привлечь къ себѣ лучшихъ изъ юношей и ободрить ихъ (т.-е. къ нравственно-доброй дѣятельности) и привязать еще крѣпче къ добродѣтели такого человѣка, который по своей натурѣ благороденъ и въ самомъ дѣлѣ любитъ прекрасное, но слова не имѣютъ силы обратить большинство людей къ прекрасному и доброму, ибо большинство по своей натурѣ покоряется не прекрасному (доброму), а страху, и воздерживается отъ дурного не потому, что оно противно доброй нравственности (добродѣтели), а потому, что за дурное положены наказанія. Большинство людей живетъ по страстямъ своимъ, гоняется за свойственными ему (этому большинству) удовольствіями и за тѣмъ, что̀ можетъ доставить ему эти удовольствія, и бѣжитъ отъ противныхъ тому неудовольствій, страданій, потому что большинству людей неизвѣстно нравственно-прекрасное, неизвѣстно, что оно-то и есть истинно-пріятное; большинство людей даже никогда и не отвѣдывало его. Послѣ этого какія же слова могли бы преобразовать натуры такого рода? Вѣдь невозможно или нелегко измѣнить помощью словъ то̀, что̀ давно вкоренилось въ натуру, въ характеръ человѣка, а потому лучше, чтобы было уже напередъ все, отъ чего дѣлается человѣкъ добрымъ, и чтобы *такимъ* образомъ пріобрѣтаема была добродѣтель (т.-е. такъ какъ слова не дѣйствуютъ на большинство людей, то лучше, чтобы были всѣ такія учрежденія, которыя заставляли бы людей стать добродѣтельными, каковы наказанія, а также и надлежащее воспитаніе)“.

„Одни думаютъ, что добрымъ дѣлаетъ человѣка природа, другіе—что привычка, а третьи—что ученіе. Если только природа дѣлаетъ человѣка добродѣтельнымъ, то, очевидно, добродѣтель зависитъ не отъ насъ, а вслѣдствіе божественной причастности живетъ она въ истинно счастливомъ человѣкѣ (т.-е. она даруется человѣку богами). Напротивъ, слова и ученіе никогда не будутъ въ состояніи этого сдѣлать во всѣхъ (т.-е. сдѣлать всѣхъ добродѣтельными), а душа слушателя должна быть привычкою приводима къ тому, чтобы она надлежащимъ образомъ радовалась и скорбѣла, подобно питающей сѣмя землѣ (т.-е. дабы слова, ученіе возъимѣли такое

дѣйствіе на человѣка, чтобы сдѣлать его добродѣтельнымъ; для этого нужно, чтобы человѣкъ былъ къ тому подготовленъ надлежащимъ навыкомъ, подобно тому, какъ поле должно быть сперва удобрено и воздѣлано, дабы на немъ могли потомъ созрѣть сѣмена). Ибо кто живетъ по страстямъ своимъ, тотъ не будетъ ни слушать увѣщаній, ни понимать ихъ надлежащимъ образомъ. Послѣ этого, какъ возможно такого человѣка научить доброму? Вообще страсть уступаетъ не доводамъ, а только силѣ, насилію“.

„Поэтому добродѣтели долженъ предшествовать сродный ей навыкъ, привычка любить нравственно-прекрасное и отвращаться отъ нравственно-дурного. Но трудно съ юности имѣть правильное руководство къ добродѣтели, не выросши подъ такими законами, потому что юношеству и вообще большинству людей тяжело господствовать надъ самимъ собою и жить со строгою умѣренностью. Поэтому воспитаніе и занятія должны быть регулируемы законами; ибо что̀ обратилось уже въ привычку, то̀ перестаетъ причинять намъ неудовольствіе, страданіе. Однакоже недостаточно, чтобы только юношество получило хорошее воспитаніе и было регулировано въ своихъ занятіяхъ, а нужно то же самое дать и взрослымъ, и ихъ пріучить къ тому же самому. Для этого, какъ и вообще для всей жизни, нужны законы; большинство людей повинуется принужденію болѣе, нежели словамъ, и имъ руководятъ, правятъ наказанія болѣе, нежели нравственно-прекрасное. Поэтому многіе думаютъ, что законодатели, ради нравственно-прекраснаго, должны увѣщевать и руководить къ добродѣтели тѣхъ, которые будутъ слушать ихъ, ставши склонными къ доброму уже вслѣдствіе привычки, а непослушныхъ и отъ природы мало способныхъ къ добродѣтели должны они исправлять и наказывать; наконецъ, неисправимыхъ совсѣмъ удалять изъ государства, потому что нравственно-добрый и къ нравственно-прекрасному стремящійся человѣкъ повинуется и словамъ, а дурной и предающійся чувственнымъ удовольствіямъ долженъ быть обуздываемъ страданіями, подобно рабочему скоту. А потому и говорятъ, что налагаемыя законами страданія, какъ кары, наказанія, должны быть такія, какія наи-

болѣе были бы противоположны любимымъ дурными людьми удовольствіямъ".

„Если, какъ сказано было, для того, чтобы сдѣлать человѣка добродѣтельнымъ, нужно надлежаще, правильно воспитать его и навѣкъ пріучить его къ добродѣтели, а потомъ нужно удержаніе его въ предѣлахъ нравственно-доброй дѣятельности, такъ, чтобы онъ не дѣлалъ ничего дурного ни вольно, ни невольно, то этого всего лучше можно достигнуть жизнью, согласною съ умомъ и съ правильнымъ порядкомъ, который имѣлъ бы достаточную для своего дѣйствія силу. Приказаніе отцовское не имѣетъ такой принудительной силы, какъ и вообще приказаніе одного человѣка,—развѣ бы этотъ человѣкъ былъ царь или нѣчто тому подобное (т.-е. имѣлъ бы неограниченную власть). Напротивъ, законъ имѣетъ принудительную силу, потому что законъ есть слово, исходящее изъ нѣкотораго (практическаго) благоразумія, изъ ума, и потому, что если кто станетъ противиться пожеланіямъ людскимъ, то хотя бы онъ и былъ правъ, все-таки онъ былъ бы ненавидимъ людьми; напротивъ, законъ, предписывающій праведное и справедливое и доброе, не возбуждаетъ противъ себя чувства людской ненависти".

„Но только въ Лакедемонскомъ государствѣ и въ немногихъ другихъ государствахъ законодатель позаботился о воспитаніи и о занятіяхъ гражданъ; въ большей же части государствъ объ этомъ не заботятся; тамъ всякій живетъ какъ ему хочется, по образу циклоповъ, властвуя надъ своею женою и надъ своими дѣтьми".

„Всего лучше было бы, еслибы такое попеченіе (о воспитаніи и о занятіяхъ) исходило отъ государства и имъ осуществлялось въ дѣйствительности; но гдѣ оно объ этомъ не заботится, тамъ лежитъ на обязанности каждаго гражданина помогать своимъ дѣтямъ и друзьямъ въ пріобрѣтеніи ими добродѣтели, или по крайней мѣрѣ хотѣть, желать этого. Всего лучше можетъ въ этомъ успѣть гражданинъ, если онъ будетъ поступать по образцу законодателя; ибо попеченіе о сказанномъ со стороны государства совершается, какъ извѣстно, посредствомъ законовъ, и именно *хорошее* попеченіе—посредствомъ *хорошихъ* же законовъ—все равно, суть ли они писанные или неписанные, и воспитывается ли ими одинъ человѣкъ, или многіе. Какъ въ государствахъ имѣютъ власть, силу законы и нравы, такъ въ семействахъ отцовскія слова и нравы, и притомъ они имѣютъ здѣсь еще бо̀льшую силу, вслѣдствіе того, что связи основываются здѣсь на родствѣ (дѣтей съ отцомъ) и на благодѣяніяхъ (получаемыхъ дѣтьми отъ отца), ибо дѣти уже по природѣ любятъ отца и повинуются ему".

„И отлично воспитаніе единичнаго человѣка отъ воспитанія вообще, какъ леченіе во врачебномъ искусствѣ, гдѣ, напримѣръ, въ горячкѣ, говоря *вообще*, полезны покой и діэта, между тѣмъ какъ, говоря *въ частности*, это не всегда бываетъ полезно всякому больному горячкой. Однакоже и врачъ, и всякій гражданинъ вообще наибольше принесетъ пользы и единичному человѣку при своемъ попеченіи о немъ, если онъ будетъ знать полезное вообще, т.-е. полезное всѣмъ людямъ, или, по крайней мѣрѣ, всѣмъ людямъ одного и того же качества, ибо науки имѣютъ всеобщее своимъ предметомъ. Однакоже, можетъ быть и такъ, что кто-либо правильно обходится съ единичнымъ случаемъ, не владѣя наукою (т.-е. знаніемъ всеобщаго), когда онъ опытностью своею добылъ свѣдѣнія о всемъ, относящемся до этого единичнаго случая. Тѣмъ не менѣе, кто хочетъ быть истинно научно-знающимъ и созерцающимъ (теоретикомъ), тотъ долженъ имѣть въ виду знаніе всеобщаго, ибо оно-то и есть предметъ наукъ. Такъ и тотъ, кто хочетъ сдѣлать лучшимъ одного лишь человѣка или и многихъ, долженъ пріобрѣсти качества законодателя, ибо законы-то и могутъ сдѣлать человѣка добрымъ".

„Поэтому не нужно ли намъ изслѣдовать, откуда и какъ можетъ кто-либо пріобрѣсти качества законодателя, и можно ли этому выучиться отъ политиковъ (правителей государства), ибо законодательное искусство есть часть государственнаго искусства (политики), или же отъ законодателей, если политики суть вмѣстѣ съ тѣмъ и учители своего искусства, какъ бываетъ и въ прочихъ искусствахъ: напримѣръ, живописцы или врачи и сами исполняютъ свое искусство, и обучаютъ ему другихъ?"

На этотъ вопросъ Аристотель отвѣчаетъ такъ: „Искусство политиковъ, какъ практическихъ правителей государства, осно-

вывается болѣе на природномъ дарованіи и на опытности (эмпиріи), нежели на знаніи; ибо никто не видѣлъ, чтобы они объ этомъ писали или говорили, или чтобы они обучили политикѣ (сдѣлали политиками) дѣтей своихъ или кого-либо изъ друзей своихъ, хотя, конечно, они сдѣлали бы это, еслибы могли“.

„Поэтому тѣ граждане, которые хотятъ пріобрѣсть государственное искусство и стать политиками, нуждаются не только въ упражненіи въ дѣлахъ государственныхъ, но и въ опытности“.

„Вообще законодательное искусство не есть дѣло легкое, какъ утверждали софисты, которые, не будучи сами законодателями и вообще политиками, брались учить политикѣ, и которые говорили, что въ законодательномъ искусствѣ все дѣло въ томъ, чтобы выбрать изъ существующихъ законовъ самые лучшіе, какъ будто такой выборъ не предполагаетъ знанія и какъ будто бы не главное здѣсь—это вѣрное сужденіе; а только опытные люди вѣрно обсуждаютъ всѣ совершаемыя дѣла, и знаютъ, какимъ способомъ и образомъ составляются законы и что̀ съ чѣмъ согласно, гармонируетъ. Неопытные люди довольны уже и тѣмъ, если отъ нихъ не скроется, хорошо ли сдѣланное, или нѣтъ. Сборники различныхъ законовъ и учрежденій государственныхъ могутъ быть полезны только знающимъ, а не незнающимъ, т.-е. только тѣмъ людямъ, которые могутъ наблюдать и судить, что̀ истинно и что̀ ложно, что̀ правильно и что̀ неправильно, что̀ гармонируетъ между собою и что̀ нѣтъ. Всѣ же люди, которые, не будучи уже политиками, не обладая уже политическимъ искусствомъ (а слѣдовательно и законодательнымъ), станутъ перебирать такіе сборники законовъ и учрежденій, не пріобрѣтутъ чрезъ то правильнаго сужденія, хотя чрезъ это, конечно, нѣсколько лучше будутъ понимать эти предметы (т.-е. чрезъ это они станутъ, конечно, лучше понимать существующіе законы, и различать хорошіе и дурные, но не пріобрѣтутъ искусства сами составлять законы)“.

„Такъ какъ прежніе (философы) оставили не совсѣмъ оконченнымъ изслѣдованіе о законахъ, то поэтому не мѣшаетъ разсмотрѣть точнѣе этотъ предметъ, какъ и вообще государственное устройство, дабы философія человѣческая (т.-е. имѣющая своимъ предметомъ человѣка) могла достичь своей законченности, насколько это отъ насъ зависитъ. Итакъ, сперва пройду я то̀, что̀ прежними (философами) высказано было вѣрнаго о томъ или другомъ предметѣ въ частности; потомъ изъ сопоставленія сравненія разныхъ формъ правленія выведу, чѣмъ сохраняются государства и отдѣльныя формы правленія, отъ чего они портятся, и отчего происходитъ, что одни государства управляются хорошо, а другія дурно. Ибо когда все это мы разсмотримъ и будемъ знать, то можетъ быть скорѣе узнаемъ, какое государственное устройство, правленіе наилучшее, и какія учрежденія, законы и нравы наиболѣе соотвѣтственны каждой формѣ государственнаго правленія“.

„Итакъ начнемъ говорить объ этомъ“.

И въ самомъ дѣлѣ, *объ этомъ* именно и говоритъ Аристотель въ другомъ своемъ сочиненіи—Πολιτικά, хотя и не въ томъ порядкѣ предметовъ, на какой онъ указалъ здѣсь, въ Этикѣ.

Такимъ переходомъ отъ изложенія Этики къ изложенію Политики, Аристотель соединяетъ ихъ въ одно цѣлое.

Это соединеніе Аристотелевой Этики и Политики въ одно цѣлое, или ихъ единство при всемъ ихъ различіи можетъ быть выяснено нами вполнѣ всего умѣстнѣе и всего лучше именно теперь, когда мы намѣрены перейти отъ обозрѣнія содержанія Аристотелевой Этики къ обозрѣнію содержанія его Политики.

Цѣль, которую имѣлъ въ виду Аристотель при своихъ лекціяхъ по части какъ Этики, такъ и Политики (содержаніе которыхъ и изложено въ дошедшихъ до насъ подъ этими заглавіями сочиненіяхъ), высказана Аристотелемъ довольно ясно въ послѣдней главѣ его (Никомаховой) Этики. Такъ Аристотель хочетъ, какъ мы видѣли, привести своихъ учениковъ къ тому, чтобы они стали: 1) *нравственно-чистыми людьми*, 2) *вѣрными своему долгу гражданами*, 3) *способными политиками* (т.-е. правителями государства) и 4) *дѣльными, знающими свое дѣло законодателями*, и тѣмъ положить прочное основаніе—и для себя, и для другихъ—того истиннаго счастья, или снискать себѣ и доставить другимъ то истинное счастье, къ которому стремятся здѣсь на землѣ всѣ помышленія и вся практическая дѣятельность людей.

Что касается Политики, какъ искусства государственнаго

управленія, то Аристотель относитъ ее къ числу тѣхъ искусствъ, которыя суть вмѣстѣ и знаніе, и умѣнье, и притомъ какъ состоящія между собою въ такой нераздѣльной связи, что по Аристотелю знаніе мертво безъ умѣнья, а умѣнье слѣпо безъ знанія. Такъ напр. врачъ, обладающій знаніемъ, но не умѣющій лечить,—не врачъ. Не врачъ также и тотъ, кто хвалится нѣкоторыми своими искусными пріемами, но кому недостаетъ знанія. То же самое слѣдуетъ сказать и о Политикѣ, которую непрестанно сравниваетъ Аристотель съ врачебнымъ искусствомъ; ибо о Политикѣ можно сказать, что она—наука о здоровомъ и больномъ государствѣ, подобно тому какъ медицина есть наука о здоровомъ и больномъ человѣкѣ, имѣющая впрочемъ дѣло только съ тѣломъ человѣческимъ. Но какъ учатъ Политикѣ (теоретики, сообщая содержаніе ея, какъ знаніе) и какъ исполняютъ ее?

Вотъ что отвѣчаетъ Аристотель на такой вопросъ:

„Политикѣ, какъ знанію, учатъ софисты, которые сами ничего не знаютъ, кромѣ развѣ того, какъ оттачиваются рѣчи для народныхъ собраній и судебныхъ засѣданій, и которые для практиковъ рекомендуютъ только знаніе того, что̀ они собрали подъ названіемъ благославныхъ законовъ (т.-е. имѣющихъ хорошую славу, пользующихся хорошею репутаціею). Политика же, какъ умѣнье, исполняется на дѣлѣ такими политиками (правителями государства), которые въ самой жизни пріобрѣли себѣ извѣстную снаровку или рутину, но которые не въ состояніи представить плоды своей опытности въ видѣ удобосообщаемыхъ правилъ и основоположеній (принциповъ), съ помощью которыхъ могли бы образоваться у нихъ ученики, т.-е. ихъ школа; ибо у нихъ нѣтъ научнаго знанія, нужнаго для того, чтобы умственно переработать плоды своей опытности, этотъ грубый матеріалъ, въ одно научное систематическое цѣлое, основанное на принципахъ и развивающееся логически“.

„Такую-то односторонность и теоретиковъ, и практиковъ Аристотель и желаетъ устранить, преимущественно же односторонность чистыхъ теоретиковъ. (Съ такою-то цѣлью или въ такомъ смыслѣ, духѣ учитъ Аристотель, какъ мы видѣли, слѣдующему). Счастіе, котораго ищетъ человѣкъ въ

государствѣ, не есть бытъ, а есть дѣятельность, но дѣятельность не тѣлесная, а душевная, обусловливаемая не случайнымъ какимъ удовольствіемъ и стѣсняемая не случайнымъ какимъ неудовольствіемъ, страданіемъ, а обусловливаемая добродѣтелью и стѣсняемая противнымъ добродѣтели (порокомъ). Знаніе добра, блага есть необходимое средство для цѣли, т.-е. для добродѣтели и для счастья; ибо кто обладаетъ этимъ знаніемъ, тотъ легче достигнетъ этой цѣли, какъ (искусный) стрѣлокъ попадаетъ въ свою цѣль (легче неискуснаго)“.

„Но сама цѣль эта не есть знаніе, а есть совершеніе (нравственно-прекраснаго и добраго). Ибо мы должны имѣть въ виду не познать только, что есть добродѣтель, а самимъ стать добродѣтельными, ибо иначе познаніе о добродѣтели ни къ чему не было бы полезно. Но чему должны мы выучиться, чтобы прилагать это (познаніе о добродѣтели на самомъ дѣлѣ) на практикѣ, тому всего лучше можемъ мы выучиться при самомъ приложеніи. Поэтому главное здѣсь—это учить совершать, исполнять то̀, что̀ мы знаемъ; быть такими (на самомъ дѣлѣ), какими по теоріи требуется быть; жить такъ, какъ насъ учатъ жить“.

Ученикъ Аристотеля долженъ научиться, какимъ ему самому быть слѣдуетъ и какъ ему должно дѣйствовать, дабы онъ былъ въ состояніи исполнять всѣ обязанности добраго гражданина; вотъ этому учитъ его Этика. Но, далѣе, онъ долженъ также научиться и тому, какъ можно образовать другихъ, чтобы они возвысились на такую ступень совершенства; вотъ этому учитъ его Политика.

Въ этомъ-то существенно и состоятъ, по Аристотелю, какъ единство, такъ и различіе этихъ обѣихъ наукъ.

Итакъ, и матеріалъ, основоположенія (принципы), и цѣль этики и политики—по Аристотелю—одни и тѣ же; слѣдовательно различное между ними можетъ состоять только въ ихъ направленіи и въ средствахъ, съ помощью которыхъ онѣ дѣйствуютъ; а въ этихъ отношеніяхъ можно, кажется, выразить ихъ различіе—по Аристотелю—въ слѣдующихъ словахъ: Ѳтика изслѣдуетъ и опредѣляетъ понятіе о верховномъ благѣ, добрѣ и о добродѣтели; а политика—въ тѣсномъ (собственномъ) смыслѣ

этого слова—превращаетъ въ государственные законы, правила Этики на основаніи ея изслѣдованій и опредѣленій понятій о добрѣ и добродѣтели и такимъ образомъ превращаетъ нравственно-прекрасное и доброе (καλον και αγαθόν) въ политически-правомѣрное (τὸ δικαιον)—два понятія, которыя въ наше время обыкновенно разъединяются, но которыя въ древности соединялись неразрывно. На вопросы, что̀ *есть* счастіе, какъ для единичнаго человѣка, такъ и для государства, и что̀ *есть* добродѣтель, дѣлающая ихъ обоихъ счастливыми? — отвѣчаетъ этика. На вопросы же – какъ *становится* счастливымъ единичный человѣкъ чрезъ посредство государства, и государство чрезъ посредство единичнаго человѣка, и какъ становится человѣкъ добродѣтельнымъ — отвѣчаетъ политика въ тѣсномъ смыслѣ слова. Средства этики—это наученіе (человѣка) правилами и примѣрами, а средства политики въ тѣсномъ смыслѣ—это законы, имѣющіе такое дѣйствіе, что граждане становятся хорошими людьми и исполнителями, совершителями нравственно-прекраснаго и добраго согласно съ правилами этики.

Что касается до различія между нравами (нравственностью въ тѣсномъ смыслѣ или моралью) и законами (правомъ), которому въ наше время придается весьма важное значеніе, то оно было вовсе неизвѣстно грекамъ. Съ другой стороны греческіе философы не признавали той широкой индивидуальной свободы, которая въ наше время подразумѣвается сама собою, не только потому, что мы понимаемъ у́же свойственную праву область, но и потому, что мы понимаемъ шире мѣру нравственной, моральной отвѣтственности нашей. Поэтому *намъ* теперь трудно понять ту тѣсную связь между этикою и политикою, какая является у Аристотеля (и вообще у греческихъ философовъ).

Въ отличіе отъ этики задача политики въ тѣсномъ смыслѣ есть изданіе такихъ законовъ, которые согласовались бы съ нормами, правилами, предлагаемыми ученіемъ о нравственности (этикою). Этика должна развить въ человѣкѣ такія нравственныя качества, которыя нужны законодателю для того, чтобы въ области политики, т.-е. въ государствѣ, осуществить нравственный законъ на самомъ широкомъ основаніи. Кто своими стараніями хочетъ сдѣлать лучшими людей, многихъ или немногихъ, тотъ самъ долженъ напередъ пріобрѣсть себѣ качества законодателя, если справедливо, что законы въ состояніи сдѣлать людей добродѣтельными. Аристотель же и принадлежитъ, вмѣстѣ съ Платономъ, къ числу тѣхъ философовъ, которые это положеніе признаютъ справедливымъ: онъ вѣритъ во всемогущество хорошихъ законовъ надъ всею жизнью, какъ единичныхъ людей, такъ и всего общества, и въ концѣ своей Этики излагаетъ (какъ мы видѣли) причины такого своего взгляда, т.-е. причины, почему за этими этическими изслѣдованіями о нравственно-прекрасномъ и добромъ, т.-е. за его сочиненіемъ τὰ ἠθικά, слѣдуетъ у него рядъ политическихъ изслѣдованій о превращеніи нравственно-прекраснаго и добраго въ политически-правомѣрное, т.-е. слѣдуетъ его сочиненіе τὰ πολιτικά.

„Законный порядокъ, которымъ регулировалась бы вся жизнь общества и всѣхъ его единичныхъ членовъ съ самаго нѣжнаго ихъ возраста (чтобы сдѣлать ихъ добродѣтельными) есть (по мнѣнію Аристотеля) нѣчто необходимое; ибо нѣтъ ничего другого, чѣмъ этотъ законный порядокъ могъ бы быть замѣненъ, т.-е. относительно массы, а не тѣхъ или другихъ людей, составляющихъ исключеніе; ибо на массу можно дѣйствовать только законами, т.-е. угрозами наказаній, возбуждающими въ ней страхъ, и самими наказаніями. Безъ принужденія ничего нельзя подѣлать съ массою, а только законъ и имѣетъ внутреннюю принудительную силу, которая здѣсь нужна, ибо законъ есть какъ бы изреченіе самого разума, и *его* принужденіе благотворно и наименѣе оскорбительно для человѣка, потому что онъ дѣйствуетъ безлично (т.-е. и самъ есть нѣчто безличное, и не взираетъ на лица)“.

Такимъ образомъ въ Аристотелевой Этикѣ и Политикѣ мы имѣемъ предъ собою двойной, такъ сказать, путь ученія, изъ которыхъ одинъ путь есть этическая школа, а другой политическая школа философски облагороженнаго гражданина (т.-е. и единичнаго гражданина, и всего общества гражданъ), высочайшее произведеніе, дѣло котораго есть наилучшее государство, т.-е. увѣковѣченіе добродѣтели (или осуществленіе ея въ дѣйствительности на вѣки) законами, а вмѣстѣ съ тѣмъ обезпеченіе, гарантія всеобщаго счастія всеобщею доброю нравственностью.

Таково различіе и таково единство Аристотелевой Этики и Политики. Послѣднее, т.-е. ихъ единство выражается, у Аристотеля и внѣшнимъ образомъ, а именно въ томъ, что онъ употребляетъ слово „Политика" еще и въ обширномъ смыслѣ, разумѣя подъ нею знаніе или науку, въ которой соединяются въ одно цѣлое этика и политика въ тѣсномъ или собственномъ смыслѣ слова.

5. Политика.

Сочиненіе Аристотеля, имѣющее предметомъ своимъ государство, дошло до насъ подъ названіемъ: τὰ Πολιτικά (множественное число отъ слова πολιτικός, въ среднемъ родѣ. У насъ обыкновенно выражается это названіе въ среднемъ же родѣ, только въ единственномъ числѣ; слѣдовательно τὰ πολιτικά значитъ не „политика", а „политическое"). Подъ πόλις, откуда происходитъ слово πολιτικός, греки разумѣютъ городъ, но главный городъ, а не всякій, такъ что въ каждомъ государствѣ былъ только *одинъ* πόλις, а потому греки отождествляли городъ съ государствомъ.

Въ настоящемъ видѣ своемъ „Политика" Аристотеля состоитъ изъ 8 книгъ, изъ которыхъ каждая подраздѣляется на нѣсколько главъ. Порядокъ, въ которомъ слѣдуетъ одна книга за другою, одинъ и тотъ же во всѣхъ рукописяхъ Аристотелевой „Политики", какія дошли до насъ, и во всѣхъ первыхъ печатныхъ изданіяхъ. Но есть ли этотъ порядокъ установленный самимъ Аристотелемъ, или послѣ установленный—объ этомъ еще въ средніе вѣка возбужденъ былъ споръ между разными учеными; но съ особенною живостью вели этотъ споръ ученые новаго времени. Въ этомъ отношеніи ученые раздѣлились на два, такъ сказать, противоположные лагеря: одни держатся обыкновеннаго порядка книгъ, т.-е. существующаго во всѣхъ рукописяхъ и первыхъ печатныхъ изданіяхъ, именно того, что между 3-ею и 4-ою книгами вставляютъ 7-ую и 8-ую книги. 7-ая и 8-ая книги превращаются въ 4-ую и 5-ую, а вмѣстѣ съ тѣмъ измѣняются и нумераціи остальныхъ книгъ. Такое измѣненіе основываютъ эти ученые на томъ, что самъ Аристотель прямо указываетъ на такой именно порядокъ, ибо онъ

заключаетъ 3-ью книгу слѣдующими словами: „послѣ этого (т.-е. послѣ того, что изложено въ этой книгѣ) мы должны говорить о наилучшемъ политическомъ устройствѣ", а объ этомъ-то и говоритъ Аристотель въ тѣхъ частяхъ своего сочиненія, которыя въ рукописяхъ и первыхъ печатныхъ изданіяхъ считаются 7-ою и 8-ою книгами; слѣдовательно, по указанію самого Аристотеля, эти книги должны слѣдовать непосредственно за 3-ею, слѣдовательно, 7-ая книга должна превратиться въ 4-ую, а 8-ая—въ 5-ую. Такого мнѣнія нельзя не признать основательнымъ; поэтому и мы будемъ держаться этого же порядка при обозрѣніи содержанія Аристотелевой „Политики".

Но раздѣленіе Аристотелева сочиненія на книги и главы есть чисто внѣшнее. Поэтому мы не можемъ остановиться здѣсь на такомъ раздѣленіи на книги и главы, а должны установить такое раздѣленіе этого сочиненія, которое, не измѣняя порядка въ цѣломъ,—порядка, опредѣленнаго нами,—обусловливалось бы различіемъ внутренняго содержанія главныхъ частей и ихъ отдѣловъ и въ этомъ смыслѣ было бы логическимъ раздѣленіемъ этого сочиненія на главные части и отдѣлы. Въ этомъ отношеніи представляются намъ въ „Политикѣ" Аристотеля слѣдующія основанія такого логическаго раздѣленія этого сочиненія. Главный предметъ этого сочиненія есть политическое устройство, подъ которымъ Аристотель разумѣетъ видъ, образъ, форму государственнаго правленія, и въ такомъ-то смыслѣ говоритъ онъ спеціально объ этомъ въ пяти послѣднихъ книгахъ своей „Политики". Но этому особенному, спеціальному изслѣдованію политическаго устройства вообще предпосылаетъ Аристотель какъ бы введеніе, которое излагаетъ онъ въ первыхъ трехъ книгахъ своей „Политики", предъ пятью послѣдними, какъ спеціальными. На основаніи такого внутренняго содержанія мы можемъ и должны логически раздѣлить всю Аристотелеву „Политику" прежде всего на слѣдующія двѣ главныя части:

Часть первая, общая или вводная. Излагается въ первыхъ трехъ книгахъ.

Часть вторая, особенная, спеціальная. Излагается въ пяти послѣднихъ книгахъ.

Затѣмъ, каждую изъ этихъ основныхъ, главныхъ частей мы можемъ подраздѣлить также логически на раздѣлы, также на основаніи ихъ внутренняго содержанія. Такъ:

Въ общей части, или во введеніи—слѣдующіе три раздѣла:

Раздѣлъ первый. Введеніе въ ученіе о государствѣ вообще, чтò излагается въ 1-ой книгѣ „Политики".

Раздѣлъ второй. Историческое введеніе для изслѣдованія о наилучшемъ политическомъ устройствѣ, чтò излагается во 2-ой книгѣ „Политики".

Раздѣлъ третій. Догматическое введеніе для изслѣдованія о наилучшемъ политическомъ устройствѣ, чтò излагается въ 3-ей книгѣ „Политики".

Въ особенной, специальной части различаются слѣдующіе раздѣлы:

Раздѣлъ первый: изслѣдованіе о наилучшемъ политическомъ устройствѣ,—чтò излагается въ 4-ой и 5-ой книгахъ по нашему счету, или въ 7-ой и 8-ой книгахъ по счету рукописей,— и

Раздѣлъ второй: о прочихъ видахъ политическаго устройства,—чтò излагается въ 7-ой и 8-ой книгахъ по нашему счету, или въ 4-ой и 5-ой книгахъ по счету рукописей.

Согласно съ такимъ объясненнымъ и оправданнымъ нами планомъ обозрѣнія содержанія Аристотелевой „Политики", мы начнемъ это обозрѣніе съ первой части, которую назвали общею или вводною и о которой сказали, что она излагается въ первыхъ трехъ книгахъ „Политики",—именно начнемъ съ перваго раздѣла этой части, заключающаго въ себѣ введеніе въ ученіе о государствѣ вообще, излагаемое въ 1-ой книгѣ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ: ОБЩАЯ ИЛИ ВВОДНАЯ.

Раздѣлъ первый: Введеніе въ ученіе о государствѣ вообще.

А. *Опредѣленіе, генезисъ и составныя части государства вообще, какъ политическаго общенія.* „Мы видимъ (такъ начинаетъ Аристотель), что городъ или государство, πόλις, есть нѣкое общеніе, κοινωνία, союзъ людей, т.-е. извѣстный видъ, форма людского общежитія, соединеніе людей въ общемъ людскомъ союзѣ". Съ этого именно положенія, какъ съ несомнѣнно истиннаго,—потому что имъ выражается положительный фактъ, реальное явленіе,—и начинаетъ Аристотель все свое изслѣдованіе о государствѣ вообще, отправляясь отъ этого положенія, какъ отъ общей посылки, для своихъ дальнѣйшихъ умозаключеній, какъ и вообще любитъ Аристотель начинать свои философскія изслѣдованія съ наблюденія надъ положительными фактами опыта, руководясь, во всей своей философіи преимущественно эмпирическою методою. „Но (продолжаетъ Аристотель) всякое людское общеніе, всякій союзъ людей существуетъ, образуется, составляется для какой-либо цѣли, именно для извѣстнаго блага, потому что все дѣлаютъ всѣ (т.-е. люди) ради того, чтò представляется имъ благомъ. Слѣдовательно ясно, что всѣ союзы, всѣ общенія людскія стремятся къ какому-либо благу, какъ къ своей, присущей имъ, цѣли. Если это такъ, то къ наибольшему, т.-е. наиважнѣйшему, наивысшему изъ всѣхъ благъ, къ благу, господствующему надъ всѣми благами, стремится, какъ къ своей цѣли, то людское общеніе, которое господствуетъ надъ всѣми прочими общеніями, которое содержитъ, объемлетъ ихъ въ себѣ, какъ свои составныя части. Или: наилучшее, важнѣйшее благо, какое будетъ имѣть въ виду человѣкъ, будетъ цѣлью основываемаго людьми союза, заключающаго въ себѣ всѣ остальные союзы и господствующаго надъ ними. А это есть то общеніе, тотъ союзъ, который называется (πόλις) городомъ или государствомъ, или это есть политическое общеніе — κοινωνία πολιτική".

Итакъ Аристотель опредѣляетъ здѣсь государство, какъ политическое общеніе, слѣдующимъ образомъ: „это есть союзъ людей, людское общеніе, общежитіе, общество, господствующее надъ всѣми прочими общеніями, союзами, всѣ ихъ объемлющее, заключающее въ себѣ, вслѣдствіе того, что это общеніе стремится, какъ къ цѣли своей, къ благу наивысшему изъ всѣхъ благъ и надъ всѣми благами господствующему". Такимъ особеннымъ качествомъ отличаетъ Аристотель *существенно* (ибо качество есть нѣчто существенное) государство, какъ политическое общеніе, отъ всѣхъ прочихъ людскихъ общеній, сою-

зовъ: преобладающій въ государствѣ принципъ есть цѣль, къ которой оно ведетъ человѣка, какъ къ наивысшему благу; оно есть наивысшее общеніе людей, заключающее въ себѣ всѣ прочія общенія, и въ этомъ смыслѣ государство представляетъ собою наивысшее единство всей человѣческой жизни, ибо союзъ людей или людское общеніе и есть единство человѣческой жизни.

Изъ такого опредѣленія государства, какъ политическаго общенія, прямо слѣдуетъ, что государство отличается отъ всѣхъ прочихъ людскихъ общеній, союзовъ не только числомъ людей, своихъ членовъ, входящихъ въ составъ государства, а именно бо̀льшимъ количествомъ людей сравнительно съ прочими союзами, или не только количественно, но и качественно или существенно, по своей сущности, т.-е. именно тѣмъ, что государство по своему качеству, по своей отличительной сущности, по своей природѣ есть наивысшее людское общеніе, объемлющее всѣ прочія людскія общенія. Поэтому Аристотель находитъ, что неправильно отличаютъ государства отъ прочихъ людскихъ общеній не качественно, а только количественно, т.-е. количествомъ людей, соединенныхъ въ общеніе, именно, тѣмъ, что въ государствѣ соединено большее число людей, нежели въ прочихъ людскихъ общеніяхъ.

„Въ этомъ смыслѣ (говоритъ Аристотель) неправильно разсуждаютъ тѣ, которые не дѣлаютъ различія качественнаго, существеннаго между политикомъ, т.-е. государственнымъ человѣкомъ, какъ правителемъ въ не-монархическомъ государствѣ, вообще въ республикѣ въ этомъ смыслѣ, и царемъ, какъ правителемъ монархическаго государства; далѣе,—между домоправителемъ, какъ главою дома, семейства, домашняго общенія, и господиномъ надъ рабами. Они думаютъ, будто различіе между ними опредѣляется бо̀льшимъ или мѐньшимъ количествомъ людей, подчиненныхъ ихъ власти, а не качествомъ самой власти. По ихъ мнѣнію, кто властвуетъ надъ немногими людьми, тотъ—господинъ, кто надъ бо̀льшимъ числомъ людей, тотъ—домоправитель, глава дома, а кто еще надъ бо̀льшимъ числомъ людей, тотъ управляетъ какъ политикъ или какъ царь государства. Они такъ думаютъ, какъ будто бы большой домъ, большая семья и малое государство ничѣмъ качественно не различаются между собою, т.-е. они думаютъ, что общеніе между правителемъ государства и его членами,—далѣе, общеніе между правителемъ (государства) дома, семьи и членами его,—наконецъ, общеніе между господиномъ и рабами не различаются качественно или существенно. Отсюда выводятъ они такое заключеніе, что будто бы хорошій господинъ или хозяинъ дома будетъ и хорошимъ правителемъ государства и, наоборотъ, хорошій правитель государства будетъ хорошимъ домохозяиномъ и господиномъ надъ рабами“.

И теперь многіе въ обществѣ, не изучившіе надлежащимъ образомъ политику, не имѣющіе надлежащаго понятія о ней, думаютъ точно такъ же и это свое мнѣніе осуществляютъ на практикѣ: хорошъ, напримѣръ, кто-либо, какъ банкиръ,—думаютъ, что онъ и хорошій финансистъ, министръ финансовъ и проч. Что касается различія между властью политика и властью царя, то царь, по ихъ мнѣнію, тотъ, кто властвуетъ самъ отъ себя, такъ что властвуетъ, но не подчиняется никакой власти; кто же, напротивъ, властвуетъ по смыслу, разуму сюда относящейся науки, т.-е. политики, по ея принципамъ и требованіямъ, которые излагаются Аристотелемъ въ третьей книгѣ, такъ что частію онъ властвуетъ, а частію и самъ подчиняется власти, поперемѣнно то начальствуя, то подчиняясь, или въ одномъ отношеніи начальствуя, а въ другомъ подчиняясь, тотъ властвуетъ какъ политикъ. Все это воззрѣніе, по мнѣнію Аристотеля, неправильно. Замѣтимъ, что подъ мыслителями, такъ неправильно разсуждающими, разумѣетъ здѣсь Аристотель Сократа и Платона. По мнѣнію Аристотеля, государство отличается существенно отъ дома, семьи, какъ возвышающееся надъ ними и какъ заключающее ихъ въ себѣ, какъ свои составныя части, а не только количественно, бо̀льшимъ—въ сравненіи съ домомъ, семьею—числомъ людей, входящихъ въ составъ государства. Поэтому существенно, т.-е. качественно, отличается и правитель государства отъ главы дома, хозяина и господина надъ рабами, или государственная власть отличается отъ власти частной, власти отца семейства и господина. Слѣдовательно, государственная власть не есть и не должна быть ни властью патріархальною, ни властью деспотическою, какъ и государство не можетъ быть ни патрі-

архіей, ни деспотіей. Наконецъ, не должно мѣрить государство только количественнымъ мѣриломъ, только, напр., пространствомъ, занимаемымъ его государственной областью, и числомъ жителей,—думая, что будто бы чѣмъ обширнѣе государство и чѣмъ оно населеннѣе, тѣмъ выше другихъ государствъ, малыхъ и по количеству народонаселенія, и по пространству. Мы знаемъ, какую роль въ древности играла Аттика, какую огромную роль играла Спарта, и въ новое время—Венеція: гораздо большую, чѣмъ другія государства, несравненно болѣе обширныя и несравненно болѣе населенныя. Что касается, далѣе, до существеннаго различія между властью царя и властью политика, какъ правителя государства, то Аристотель, отрицая имъ изложенное различіе, какъ неправильное, не высказываетъ, однакоже, здѣсь своего собственнаго взгляда на это.

„Для насъ (продолжаетъ Аристотель) будетъ ясно это (т.-е. все то̀, что̀ говорилъ онъ въ опроверженіе приведеннаго взгляда на государство), если мы разсмотримъ государство по той самой методѣ, какою мы прежде руководились, т.-е. при подобныхъ же изслѣдованіяхъ. Какъ во всѣхъ другихъ случаяхъ необходимо разлагать все сложное на простыя, составныя части, т.-е. на части уже неразлагаемыя, именно на элементы, нисходя къ самымъ малымъ частицамъ цѣлаго, такъ и теперь разсмотримъ, изъ какихъ составныхъ частей, элементовъ состоитъ государство. Тогда поймемъ яснѣе отличіе этихъ составныхъ частей государства, какъ особенныхъ видовъ общенія, и одной отъ другой, и отъ цѣлаго, т.-е. государства, а также увидимъ, узнаемъ, можно ли относительно каждой изъ этихъ частей, каждаго изъ этихъ общеній, допустить что-либо искусственное, т.-е. можно ли допустить, что составныя части государства, каковы семья, домъ, союзъ между господиномъ и рабомъ, образуются искусственно, по произволу человѣка, а не самою природою, не естественно, такъ что будто бы вслѣдствіе того, что эти составныя части государства такъ искусственно образуются,—также искусственно образуется и само государство, будучи изобрѣтеніемъ въ этомъ смыслѣ людей, а не образуется само собою, естественно. Если же при этомъ будемъ мы въ состояніи показать, какъ происходитъ, возникаетъ государство

съ самаго начала, то, какъ и въ другихъ подобныхъ случаяхъ, придемъ такимъ образомъ къ самому лучшему, правильному взгляду на государство, какъ на политическое общеніе. Это значитъ: разложивъ государство, какъ политическое общеніе, на его элементы, показавъ, какъ образуется оно изъ этихъ элементовъ, т.-е. показавъ генезисъ государства, всего лучше можно придти къ самому правильному взгляду на государство, какъ и на эти составныя части; ибо эти составныя части, соединяясь въ государствѣ, оказываются вмѣстѣ съ тѣмъ и ступенями генезиса его, какъ политическаго общенія, господствующаго надъ прочими общеніями и всѣ ихъ заключающаго, содержащаго въ себѣ, въ своемъ составѣ, какъ свои составныя части“.

Мы видимъ, такимъ образомъ, что въ этой методѣ, которою онъ руководится въ изслѣдованіи подобныхъ понятій, соединяются такъ-называемая аналитическая метода—или разлагающая данное понятіе на его составныя части, элементы, и вмѣстѣ синтетическая метода, показывающая генезисъ понятія. И въ самомъ дѣлѣ, Аристотель, руководясь такою аналитико-синтетическою методою, хотѣлъ раздѣлить государство на его составныя части и вмѣстѣ съ тѣмъ показать его генезисъ, какъ постепенное, естественное, а не искусственное образованіе, начало, происхожденіе государства, какъ политическаго общенія, изъ этихъ составныхъ элементовъ, изъ соединенія ихъ между собою въ одно цѣлое — государство, какъ политическое общеніе. Хотя существенное отличіе государства отъ прочихъ общеній вытекаетъ изъ самаго опредѣленія государства Аристотелемъ, какъ мы это и показали, однако, чтобы еще яснѣе показать невѣрность помянутаго взгляда на различіе государства отъ прочихъ общеній—будто бы только количественное, дабы доказать логически, что государство есть общеніе, господствующее надъ всѣми прочими общеніями, и, слѣдовательно, дабы придти къ такому правильному взгляду на государство, Аристотель и заявляетъ, что онъ приложитъ далѣе къ понятію о государствѣ свою методу, которою онъ обыкновенно руководится въ подобныхъ своихъ изслѣдованіяхъ, и которая есть вмѣстѣ и аналитическая, и синтетическая, въ послѣднемъ отношеніи нераздѣльная съ генетическою.

По Аристотелю, способъ образованія и происхожденія государства таковъ: государство образуется, происходитъ, составляется изъ другихъ общеній, союзовъ, прежде всего, изъ соединенія мужа съ женою или изъ союза супружескаго, а затѣмъ изъ соединенія господина съ рабами, изъ союза господскаго: именно, изъ нихъ образуется прежде всего домъ, семья.

„Прежде всего (говоритъ самъ Аристотель) необходимо соединяется между собою тò, чтò не можетъ существовать одно безъ другого (т.-е. по его психологіи или, лучше сказать, біологіи), чтò дополняетъ взаимно одно другое, какъ бы отдѣльныя половины тѣла. Слѣдовательно прежде всего соединяются мужчина и женщина и соединяются именно для рожденія дѣтей (т.-е. рожденіе дѣтей есть цѣль этого супружескаго союза, именно въ смыслѣ цѣли, по понятію Аристотеля, къ которой данное существо необходимо стремится и должно стремиться; это соединеніе—по Аристотелю—совершается, слѣдовательно, не вслѣдствіе произвола, а естественно, по природѣ; ибо въ человѣкѣ, какъ и въ прочихъ животныхъ, и даже какъ въ растеніяхъ, есть естественное, природное стремленіе оставить послѣ себя подобныя себѣ существа). Слѣдовательно супружескій союзъ составляется по велѣнію самой природы человѣческой, а не есть искусственное изобрѣтеніе людей. По природѣ же естественно соединяются между собою всѣ начальствующіе и подначальные, именно ради своего блага, благосостоянія. Ибо кто можетъ мыслить и предусматривать, задумывая что-либо впередъ, тотъ по природѣ есть начальствующій, есть господинъ, какъ предназначенный самою природою господствовать; а кто только своимъ тѣлеснымъ трудомъ въ состояніи осуществлять его мысли, исполнять его приказанія, тотъ по природѣ—подначальный, тотъ рабъ господина. Такое отношеніе между господиномъ и рабомъ, однакоже, обоюдно полезно какъ для того, такъ и для другого человѣка. Это есть второе соединеніе или второй союзъ между людьми“.

Такъ возникаютъ—по ученію Аристотеля—два существенно-различные союза между людьми: союзъ супружескій и союзъ между господиномъ и рабомъ. „Поэтому (продолжаетъ Аристотель) рабъ и женщина естественно, по природѣ своей различны между собою, именно потому, что супружескій союзъ и союзъ между господиномъ и рабомъ не одно и то же, ибо природное назначеніе, цѣль женщины и раба—не одно и то же: назначеніе женщины есть рожденіе дѣтей, назначеніе же раба—исполненіе мыслей своего господина. Ибо природа вообще ничего не производитъ скупо, скаредно; она не скупится на свои произведенія, она не допускаетъ, чтобы производимое ею существо имѣло много назначеній, цѣлей; напротивъ, каждое существо имѣетъ одно назначеніе, одну цѣль, ибо иначе существо это не могло бы быть совершеннымъ, а такимъ, т.-е. совершеннымъ, оно пребываетъ всегда, какъ произведеніе природы — подобно тому, какъ не можетъ быть совершеннымъ произведеніе искусства, труда человѣческаго, которое будетъ сдѣлано для того, чтобы оно служило многимъ цѣлямъ, а не одной; напримѣръ, одинъ ножъ дѣлается для того, чтобы чинить перья, а другой—чтобы рѣзать хлѣбъ. Такъ и женщина: она создана природою для одной только цѣли,—именно, чтобы вмѣстѣ съ мужчиною рождать дѣтей, а не для той цѣли, для которой созданъ рабъ, — именно, чтобы исполнять мысли господина. Поэтому женщина, какъ женщина, т.-е. потому только, что она женщина, не состоитъ въ рабскомъ положеніи. Слѣдовательно жена, какъ женщина, т.-е. потому, что она женщина, не состоитъ рабою мужа. Напротивъ, у варваровъ смотрятъ одинаково какъ на женщину, такъ и на раба, такъ какъ признаютъ всякую женщину рабою только потому, что она женщина, слѣдовательно признаютъ и жену рабою мужа. Причина этого та, что у варваровъ нѣтъ никого, кто начальствовалъ бы надъ другими по своей природѣ, т.-е. кто самой природою созданъ былъ бы начальствовать надъ другими; напротивъ, все ихъ общеніе, какъ политическое общеніе, состоитъ изъ общенія рабовъ. Поэтому выраженіе поэтовъ (т.-е. греческихъ), что эллинамъ прилично начальствовать, господствовать надъ варварами, надобно понимать въ томъ смыслѣ, что варваръ и рабъ по природѣ своей — одно и то же, тождественны“.

Такъ, въ самомъ дѣлѣ, у Эврипида, въ трагедіи „Ифигенія“, сама Ифигенія говоритъ: „эллинамъ подобаетъ господствовать надъ варварами, а не варварамъ надъ эллинами, по-

тому что варвары — рабы“. И въ другомъ сочиненіи, подъ заглавіемъ „Елена“, сама эта Елена, какъ гречанка, жалуясь на то, что она попала къ варварамъ, троянцамъ, говоритъ, что у варваровъ—всѣ рабы, кромѣ одного, т.-е. царя. Вообще греки противополагали эллиновъ всѣмъ прочимъ народамъ, какъ варварамъ, что̀ объясняется дѣйствительно ихъ историческимъ положеніемъ: въ самомъ дѣлѣ, они были въ такомъ состояніи, что ихъ нельзя было равнять съ греками. Но была и другая, главная причина такого противоположенія грековъ всѣмъ не-грекамъ или варварамъ, котораго не отвергалъ даже самъ Аристотель, несмотря на то, что у него много мыслей, вѣющихъ новымъ временемъ: именно, это то, что они—древніе, вообще не-христіанскіе народы—не признавали еще человѣческаго достоинства, не понимали еще, что человѣкъ, какъ человѣкъ, а не какъ членъ того или другого государства, не какъ гражданинъ, имѣетъ свое достоинство, и что потому всѣ люди въ этомъ отношеніи не могутъ быть между собою противополагаемы.

Итакъ первыя людскія общенія—по ученію Аристотеля—суть: общеніе мужа и жены, или союзъ супружескій, и общеніе господина и раба, какъ союзъ между ними.

„Изъ этихъ общеній образуется (говоритъ далѣе Аристотель) домъ, т.-е. семья. Это домашнее или семейное общеніе установляется—по его ученію—природою, на всю жизнь его членовъ. Слѣдовательно это общеніе, союзъ людской, есть союзъ природный, естественный, и вмѣстѣ съ тѣмъ постоянный. Знаменитый сицилійскій законодатель и политикъ (жившій за 400 л. до Р. Хр.) Харондъ называетъ членовъ такого общенія „однососудниками“, или, какъ говорится по-русски, „однокорытниками“, т.-е. ѣдящими изъ одного сосуда, слѣдовательно за однимъ столомъ, въ одномъ домѣ, а критскій законодатель и политикъ Эпименидъ (жившій за 500 л. до Р. Хр.) называетъ ихъ „одноочажниками“, слѣдовательно имѣющими одинъ очагъ, живущими въ одномъ домѣ“.

Такія названія приводитъ Аристотель потому, что ими указывается на то, что домъ, семья, есть общеніе, удовлетворяющее

только самымъ необходимымъ, насущнымъ, матеріальнымъ потребностямъ, т.-е., чтобы можно было людямъ просто жить, существовать изо-дня въ день. Вотъ почему люди по своей природѣ, естественно стремятся къ высшему союзу, общенію, какъ такому, которое не ограничивалось бы удовлетвореніемъ однѣхъ такихъ обыденныхъ потребностей, потребностей насущныхъ, матеріальныхъ. Такое общеніе называетъ Аристотель: χωμή, въ смыслѣ поселка или села.

Въ самомъ дѣлѣ, Аристотель говоритъ далѣе: „За этимъ, т.-е. за домомъ, семьею, первое общеніе, состоящее изъ соединенія нѣсколькихъ отдѣльныхъ домовъ, семей, есть χωμή,—поселокъ, село. Всего естественнѣе смотрѣть на село, поселокъ (χωμή) такъ, что вначалѣ это есть поселокъ или поселеніе одного только дома, одной семьи, которая потомъ разростается мало-по-малу въ патріархію и затѣмъ въ цѣлый родъ, въ смыслѣ уже соединенія нѣсколькихъ отдѣльныхъ домовъ, семействъ, но поселенныхъ вмѣстѣ, въ одной мѣстности, на одномъ пространствѣ земли, въ близкомъ между собою разстояніи, и происходящихъ отъ одного и того же родоначальника, ибо этотъ родъ происходитъ отъ одного и того же дома, семьи. Въ этомъ смыслѣ членовъ одного села, поселка, нѣкоторые называютъ „одномолочниками“, какъ по-русски называютъ въ особенности такъ молочныхъ братьевъ и сестеръ, каковы дѣти и дѣти дѣтей, т.-е. вообще потомки одного родоначальника, отъ одного родоначальника происходящіе, соединенные, такимъ образомъ, между собою кровною связью, питавшіеся въ этомъ смыслѣ однимъ и тѣмъ же молокомъ, одномолочники“.

Въ этомъ ихъ названіи выражается нѣчто такое, на что обращаетъ также вниманіе Аристотель, и потому приводитъ его, а именно: имъ указывается на то̀, что члены этого села, поселка, суть родные между собою, какъ принадлежащіе къ одному и тому же роду, такъ что въ этомъ смыслѣ можно сказать, что χωμή—село или поселокъ—есть поселеніе въ одной мѣстности одного и того же рода, состоящаго изъ нѣсколькихъ отдѣльныхъ семействъ, и въ этомъ смыслѣ есть высшее общеніе въ сравненіи съ домашнимъ или семейнымъ.

„Если государства (говоритъ Аристотель) первоначально управлялись царями, какъ это и теперь есть, сохранилось у нѣкоторыхъ народовъ, и если они до сихъ поръ управляются царями, то это потому, что эти государства составлялись изъ соединенія такихъ людей, которые управлялись по-царски. Именно, государства составлялись изъ родовъ, изъ этихъ поселеній, селъ, которыя управлялись, какъ государства управлялись прежде, а нѣкоторыя и до сихъ поръ, старѣйшинами, имѣющими такое же значеніе, какое имѣли и имѣютъ въ нѣкоторыхъ государствахъ цари, и въ этомъ смыслѣ по-царски, какъ въ самомъ дѣлѣ первые цари греческіе и имѣли такое значеніе. Ибо, подобно тому, какъ всякимъ домомъ управляетъ по-царски, какъ царь, старшій возрастомъ, такъ управляется по-царски и κωμή—село, или поселокъ, состоящій изъ соединенія нѣсколькихъ домовъ или семействъ, но происшедшій изъ одного дома или семьи и представляющій поэтому новое общеніе, новый союзъ. Первоначально люди жили спорадически, разсѣянно, т.-е. отдѣльными селами, поселками, отдѣльными родами, пока они потомъ не соединились къ одно общеніе, какъ союзъ многихъ поселковъ, селъ, которое есть уже политическое общеніе или государство. Люди въ древности говорили, что вотъ-де и сами Боги находятся подъ управленіемъ царя, а именно, Зевса, какъ царя всѣхъ боговъ, а не только людей, т.-е. какъ главы ихъ въ смыслѣ именно такого патріарха, или родоначальника, а потому-то и они, люди, также управляются царями; ибо, представляя себѣ боговъ въ своемъ, т.-е. въ человѣческомъ видѣ, люди думали и думаютъ, что образъ жизни и боговъ такой же, какъ у нихъ“.

Какъ видно, Аристотель разумѣетъ здѣсь подъ царями, въ самомъ дѣлѣ, древнѣйшихъ—такъ-называемыхъ патріархальныхъ—царей въ патріархальномъ бытѣ эллиновъ, представляемомъ въ Гомеровыхъ „Одиссеѣ“ и „Иліадѣ“. Они—эти цари—были представителями своего рода въ войнахъ его, верховными судьями и, наконецъ, его ходатаями предъ богами, замѣняя собою жрецовъ народныхъ. Такимъ образомъ Аристотель признавалъ древнѣйшею формою правленія у грековъ правленіе царей, какъ патріарховъ или какъ старѣйшинъ. Но

такого мнѣнія были и другіе греческіе писатели. Однакоже этихъ древнѣйшихъ греческихъ царей, патріарховъ, старѣйшинъ своего рода, племени, не смѣшиваетъ Аристотель съ азіатскими царями-деспотами у варваровъ, напр. съ персидскими царями, которыхъ греки называютъ обыкновенно—въ отличіе отъ прочихъ азіатскихъ царей—великими царями, по ихъ особенному могуществу.

Власть этихъ восточныхъ царей была не патріархальною, не отеческою, не властью родоначальника или старѣйшины въ родѣ, а властью деспотическою, т.-е. такою же, какъ власть господина надъ рабомъ. Когда царь боговъ и всѣхъ людей, Зевсъ, подчиненъ былъ, по вѣрованію грековъ, высшей міровой силѣ, такъ-называемой судьбѣ, тогда и цари греческіе патріархальнаго быта грековъ подчинялись также высшей идеѣ, идеѣ добра, идеѣ правды и справедливости, по понятію грековъ, чего о восточныхъ царяхъ сказать нельзя; они были ничѣмъ неограниченными и никому не подчиненными господами надъ своими подданными, какъ рабами. Что эта патріархальная монархія не есть, впрочемъ, вымыселъ, философская фикція, а тѣмъ менѣе политическая фантазія Аристотеля, но что она дѣйствительно была древнѣйшею формою государственнаго правленія въ Греціи, то въ этомъ удостовѣряютъ насъ многіе греческіе писатели. Изъ нихъ Ѳукидидъ и Страбонъ прямо называютъ греческихъ царей-патріарховъ отеческими, патріархальными царями. Далѣе, что жизнь людей отдѣльными селами, поселками, слѣдовательно разсѣянно, спорадически, въ этомъ смыслѣ не соединенныхъ въ одно государство, общество, въ одно политическое общеніе, также не есть вымыселъ, философская фикція, а тѣмъ менѣе политическая фантазія Аристотеля, но что дѣйствительно это сельское общеніе предшествовало у грековъ государственной жизни, въ этомъ также удостовѣряютъ насъ древніе греческіе писатели-историки, особенно Ѳукидидъ, который прямо говоритъ, что эллины сперва жили селами, поселками. Впрочемъ такая жизнь людей отдѣльными селами, поселками—какъ второй видъ людского общенія, союза, послѣ перваго вида—домашняго или семейнаго союза, предшествующая непосредственно государственной жизни, политическому общенію, не заключала въ себѣ

никакого опредѣленнаго *юридическаго* понятія, которое отличало бы со всею точностью, опредѣленностью такое сельское общеніе отъ политическаго въ древнемъ греческомъ смыслѣ, т.-е. отъ города, и вмѣстѣ съ тѣмъ государства—πόλις. Однакоже, по свидѣтельству извѣстнаго греческаго географа Павзанія (жившаго во II вѣкѣ по Р. X.), было различіе между жизнью въ селѣ и жизнью въ городѣ, вообще у грековъ. Оно состояло въ томъ, что у сельскихъ жителей не было ни священныхъ акрополисовъ, т.-е. крѣпостей, ни агоры, т.-е. городской площади, гдѣ сосредоточивалась вся публичная жизнь грековъ — и торговая, промышленная, и политическая, не было храмовъ (портиковъ), не было театровъ (для музыки и драматическихъ представленій), ни гимназій (для тѣлесныхъ упражненій); не было, наконецъ, стѣнъ, которыми окружались греческіе города, такъ что сельскіе жители, въ случаѣ опасности, т.-е. въ случаѣ нападенія внѣшнихъ враговъ, вынуждаемы были бѣжать изъ села или въ лѣсъ, или въ горы, если невозможно было уйти въ городъ. Однако и греки, какъ и древніе римляне, различали между городомъ въ собственномъ смыслѣ — πόλις, urbs—и между городами второстепенными, провинціальными. Такъ что въ этомъ смыслѣ πόλις—городъ—былъ представителемъ, такъ сказать, всего общенія многихъ городовъ провинціальныхъ вмѣстѣ съ поселеніями, поселками, и въ этомъ смыслѣ являлся вмѣстѣ съ ними государствомъ, въ которомъ заключались города и села, вмѣстѣ соединенные, лежащіе на одномъ и томъ же пространствѣ, въ предѣлахъ одной и той же государственной области или территоріи, такъ что этимъ объясняется отождествленіе у грековъ города и государства, обозначеніе ихъ однимъ и тѣмъ же названіемъ—πόλις.

Но все-таки κώμη — село, поселокъ — это было высшее общеніе, въ сравненіи съ домомъ, семьею; ибо село, поселокъ не ограничивался удовлетвореніемъ однѣхъ только обыденныхъ потребностей и, слѣдовательно, жизнью изо дня въ день, а имѣлъ цѣлью вообще удовлетвореніе всякихъ матеріальныхъ потребностей, приготовленіе запасовъ на будущее время и т. п. Такъ что въ этомъ смыслѣ, хотя село имѣло своею цѣлью такое благо, которое состояло также

въ томъ, чтобы только жить, существовать, съ помощью средствъ, удовлетворяющихъ матеріальнымъ потребностямъ, но въ отличіе отъ дома, семьи оно представлялось такимъ общеніемъ, которое имѣло въ виду уже благо, какъ высшее благо, а именно въ томъ смыслѣ, что имѣло въ виду средства для удовлетворенія матеріальныхъ потребностей не только насущныхъ, обыденныхъ, но и вообще. Однакоже и село не достигало того блага, счастья, которое было конечною цѣлью всякаго людского общенія, по ученію Аристотеля, мною изложенному, какъ благо, состоящее въ томъ, чтобы людямъ въ этомъ общеніи не просто только жить, существовать, а жить счастливо. Потому люди не могли довольствоваться и этимъ вторымъ общеніемъ, каково село, поселокъ, въ смыслѣ Аристотеля, а должны были естественно стремиться отъ этого общенія къ самому высшему общенію, природа или цѣль котораго есть уже самое высшее благо, верховное благо, счастіе, какъ всестороннее счастіе, состоящее въ удовлетвореніи не только однѣхъ матеріальныхъ, физическихъ потребностей вообще, но и въ удовлетвореніи нравственныхъ и умственныхъ потребностей, которыя мы называемъ духовными потребностями. Такое общеніе Аристотель называетъ политическимъ или πόλις —государствомъ и городомъ вмѣстѣ.

Такъ Аристотель говоритъ: „Наконецъ, общеніе, выполняющее свою цѣль вполнѣ (τέλειος), слѣдовательно совершеннѣйшее общеніе, состоящее изъ многихъ селъ, поселковъ, а слѣдовательно изъ еще бо́льшаго числа домовъ, семействъ, чѣмъ село, поселокъ, есть государство или городъ. Это есть такое общеніе, гдѣ общественная жизнь достигаетъ во всѣхъ, можно сказать, отношеніяхъ самой высшей степени благосостоянія, т.-е. верховнаго, общаго блага, счастія, какъ конечной, послѣдней цѣли всѣхъ людскихъ общеній, союзовъ. Ибо въ политическомъ общеніи, въ государствѣ достигается совершенное самодовлѣніе, полная самостоятельность, такъ какъ государство по своей природѣ есть такое общеніе, которое имѣетъ всѣ средства къ тому, чтобы удовлетворять всѣмъ потребностямъ людей не только физическимъ, но и нравственнымъ, и умственнымъ — духовнымъ, такъ что въ немъ есть все, что̀ нужно людямъ для того, чтобы имъ уже не просто

только жить, а жить хорошо, вполнѣ счастливо. Государство, происходя просто по нуждѣ жизни, т.-е. потому, что людямъ просто нужно жить, существовать, по сущности, природѣ своей, есть уже среда хорошей, т.-е. счастливой жизни, а не просто только жизни".

Такъ, скажемъ мы, людское общеніе, союзъ людей, — по ученію Аристотеля, — происходя изъ стремленія къ первоначальной цѣли, состоящей въ томъ, чтобы можно было людямъ просто жить, существовать, восходитъ, наконецъ, дѣйствительно, на самомъ дѣлѣ, къ счастливой во всѣхъ отношеніяхъ жизни, какъ къ своей конечной цѣли, присущей ему, составляющей его природу, сущность, къ общему благу всего государства, т.-е. всей совокупности гражданъ. Такимъ-то образомъ, по ученію Аристотеля, возникаетъ государство, которое поэтому есть совершенный союзъ людей для жизни самобытной, совершенной и счастливой.

„Всякое государство (продолжаетъ Аристотель) существуетъ по природѣ, т.-е. естественно, а не вслѣдствіе человѣческаго произвола, не искусственно, точно также какъ и первыя общенія, изъ которыхъ оно слагается, существуютъ, какъ мы видѣли, по природѣ, естественно, а не искусственно, какъ существуютъ составныя части государства, т.-е. союзъ супружескій, союзъ отца и дѣтей, союзъ господина и раба, вмѣстѣ составляющіе союзъ домашній или семейный и союзъ сельскій или родовой. То-есть, если существованіе предшествующихъ государству общеній объясняется потребностью человѣческой природы, — а это, видѣли мы, дѣйствительно такъ, — а слѣдовательно, если два предшествующія ему общенія, каковы домъ и село или поселокъ, происходятъ естественно, а не искусственно, то и государство необходимо точно также вытекаетъ изъ природы, какъ конечная, послѣдняя цѣль предшествующихъ ему общеній, въ томъ смыслѣ, что государство есть то, къ чему стремятся оба предшествующія общенія — и домъ, и село или поселокъ, по своей природѣ, къ чему имъ прирождено стремиться, что̀ составляетъ присущую ихъ природѣ цѣль, къ чему они стремятся въ этомъ смыслѣ, какъ къ конечной своей цѣли, что̀ они стараются выработать изъ себя, превратить свою возможность стать государствомъ, въ то̀, что̀ называется энергіею, то-есть быть на самомъ дѣлѣ, въ дѣйствительности государствомъ".

Слѣдовательно и государство, какъ и прочія упомянутыя нами два общежитія, существуетъ по природѣ, есть произведеніе природы, есть естественное произведеніе, или происходитъ естественно, а не есть искусственное изобрѣтеніе людей, какъ утверждали, напримѣръ, софисты; ибо цѣль, къ чему стремятся общенія, не есть внѣшняя цѣль, а присущая имъ; она есть не что иное, какъ самая природа, которая и составляетъ ихъ цѣль или назначеніе. Притомъ государство есть конечная цѣль всѣхъ общеній, т.-е. всѣ общенія суть послѣдствія естественнаго стремленія человѣка къ тому, чтобы жить, и притомъ жить хорошо, счастливо. Но такъ какъ только въ государствѣ осуществляется вполнѣ счастливая жизнь для людей, верховное общее благо, благосостояніе, то только въ государствѣ и достигаютъ всѣ прочія общенія своей конечной цѣли, присущей имъ, ихъ природѣ; цѣли, составляющей ихъ природу, сущность, естество ихъ. А такъ какъ конечная, послѣдняя цѣль выше всего, къ чему все стремится, по ученію Аристотеля, то государство есть наивысшее, наилучшее въ человѣческой жизни общеніе, какъ полное общеніе всей жизни человѣческой, какъ общеніе постоянное и естественное. Поэтому-то Аристотель и сказалъ въ самомъ началѣ этого раздѣла, что государство есть общеніе, господствующее надъ всѣми прочими общеніями и объемлющее или содержащее всѣ ихъ въ себѣ, такъ что эти общенія заключаются въ немъ, какъ его составныя части, на которыя разлагается государство и изъ которыхъ оно слагается, возникаетъ, происходя генетически, а вмѣстѣ съ тѣмъ благо государства есть самое высшее благо, господствующее надъ всѣми прочими благами, какъ высшая цѣль человѣческой жизни. Слѣдовательно теперь уже, послѣ такого анализа государства на его составныя части и послѣ такого синтезиса, сдѣланнаго Аристотелемъ, слѣдовательно послѣ примѣненія имъ его методы, сдѣлалось, какъ онъ говорилъ, совершенно яснымъ значеніе государства, какъ особаго рода политическаго общенія, возвышающагося надъ прочими общеніями и всѣ ихъ въ себѣ заключающаго.

Самъ Аристотель разъясняетъ и оправдываетъ это такъ:

„Природою каждаго существа называемъ мы то, чего достигаетъ это существо, какъ цѣли своего бытія, своего существованія, т.-е. мы видимъ природу существа въ такомъ состояніи, какого достигаетъ существо, совершивъ свой генезисъ, полное развитіе, достигнувъ своей цѣли, своего совершенства, выполнивъ свое дѣло. Такъ опредѣляемъ мы (говоритъ Аристотель) природу человѣка, лошади, дома или семьи. Далѣе, цѣль, для которой существуетъ данное существо, есть самое лучшее въ немъ. Это значитъ, что выполненіемъ этой цѣли обусловливается его совершенство и достигается то̀, что̀ есть для него верховное благо, самое лучшее. Но благосостояніе, счастіе составляетъ цѣль всякаго людского общенія, союза, слѣдовательно то общеніе, гдѣ жизнь дѣйствительно достигаетъ такой цѣли, есть самое лучшее, есть наивысшее общеніе,—а это и есть политическое общеніе или государство". Слѣдовательно государство, въ смыслѣ общины, есть конечная цѣль и домашняго, и семейнаго общенія, или есть послѣдняя, самая высшая—скажемъ мы—ступень генетическаго развитія людского общенія; или государство, будучи конечною цѣлью общенія вообще, есть, конечно, и природа, сущность этого общенія, т.-е. государство есть людское общеніе въ такомъ его состояніи, въ какомъ оно находится, совершивши свой генезисъ, свое полное развитіе,—именно развитіе своей природы, сущности, или выполнивъ свое дѣло, назначеніе, достигши своей, присущей ему, внутренней цѣли. Но достиженіемъ конечной цѣли достигается то̀, что̀ есть самое лучшее для существа, или его верховное благо, счастіе. Слѣдовательно въ государствѣ достигается верховное благо, счастіе и высочайшее совершенство людского общенія вообще, а вмѣстѣ съ тѣмъ и единичнаго человѣка, потому что всякое людское общеніе состоитъ изъ единичныхъ людей. Это-то верховное благо и состоитъ въ самодовлѣющей самостоятельности государства, чего нельзя имѣть внѣ государства ни единичному человѣку и никакому низшему общенію, входящему въ его составъ.

По ученію Аристотеля, въ государствѣ достигается верховное благо, какъ общее благо гражданъ, высочайшее совершенство людского общенія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и каждаго единичнаго человѣка, какъ гражданина. Но всякое людское общеніе состоитъ, конечно, изъ единичныхъ людей, и слѣдовательно изъ нихъ же состоитъ и государство, какъ изъ первоначальныхъ своихъ корней. Это благо состоитъ въ самодовлѣющей самостоятельности, чего не имѣютъ внѣ государства ни единичный человѣкъ, ни какое-нибудь низшее людское общеніе. Въ государствѣ стремленія, движенія единичнаго человѣка и всякаго общенія, направленныя, въ силу ихъ природы, естественно къ верховному благу, какъ къ своей конечной цѣли, достигаютъ, можно сказать, своего предѣла, а слѣдовательно государство есть предѣлъ ихъ, и каждаго единичнаго человѣка, и всѣхъ предшествующихъ общеній, ибо конечная цѣль и есть, по Аристотелю, предѣлъ движенія существъ вообще, какъ присущая имъ цѣль.

Отсюда-то и очевидно, по Аристотелю, что: 1) государство должно быть признаваемо естественнымъ союзомъ, какъ произведеніемъ природы, а не искусства человѣческаго, ибо государство есть конечная цѣль, какъ и сказано было, общенія вообще и вмѣстѣ съ тѣмъ единичнаго человѣка, а конечная цѣль существъ вообще есть то же, что̀ ихъ природа, естество, и 2) единичный человѣкъ есть, также по природѣ своей, живое существо, животное политическое, государственное (ζῷον πολιτικόν), т.-е. присущая ему цѣль состоитъ въ томъ, чтобы жить въ государствѣ, быть его членомъ, быть гражданиномъ; такъ что можно сказать, что человѣкъ созданъ для политической, государственной жизни, или что въ человѣкѣ и лежитъ естественное стремленіе къ государственной жизни. Это потому, что всѣ людскія общенія суть соединенія въ общества единичныхъ людей, такъ что единичный человѣкъ есть самая простая составная часть или элементъ, въ строгомъ смыслѣ этого слова, государства, какъ уже неразлагаемый, а вмѣстѣ съ тѣмъ элементъ и всякаго другого людского общенія, которое на эти элементы, на единичныхъ людей разлагается. Но конечная цѣль людского общенія есть государство или политическое общеніе, слѣдовательно и конечная цѣль единичнаго человѣка есть также государство или политическое общеніе. Какъ всякое людское общеніе, такъ и единичный человѣкъ находятъ для себя полное удовлетвореніе, какъ удовлетвореніе своему естественному стремленію къ верховному благу, только

въ государствѣ, въ политической жизни, какъ жизни самодовлѣющей, самодѣятельной, совершенной, счастливой. Только въ государствѣ единичный человѣкъ можетъ быть, слѣдовательно, вполнѣ счастливъ, ни въ чемъ не нуждаясь, удовлетворяя всѣмъ своимъ естественнымъ потребностямъ не только низшимъ,— каковы матеріальныя,—но и высшимъ,—каковы потребности его души.

„Поэтому кто по природѣ своей (говоритъ Аристотель), а не по судьбѣ своей (т.-е. не случайно, не вслѣдствіе стеченія случайностей, разныхъ обстоятельствъ) есть безгосударственный человѣкъ, т.-е. кто живетъ внѣ государства, тотъ или дурной человѣкъ, или онъ звѣрь, или богъ; ибо внѣ государства могутъ жить только или звѣри, неспособные къ общенію политическому; или боги, которые сами въ себѣ уже заключаютъ все нужное, не нуждаясь, слѣдовательно, въ государствѣ. Напримѣръ, это тотъ человѣкъ, кого Гомеръ поноситъ, называя безроднымъ, безкровнымъ, безочажнымъ и т. п. (такъ называетъ онъ въ „Иліадѣ“ Нестора, который чувствовалъ удовольствіе при видѣ междоусобной войны, этого ужаснѣйшаго зла, которое уничтожаетъ государства). Ибо такой человѣкъ всегда бываетъ по природѣ своей сварливъ, задорливъ, любитъ брань, войну, такъ какъ онъ живетъ уединенно, изолированно отъ людей, внѣ постояннаго общенія съ ними, ничѣмъ не связанный съ ними, какъ птица, т.-е. птица хищная“.

„Почему именно человѣкъ есть существо болѣе политическое, государственное, нежели пчелы и всѣ прочія животныя, живущія также общественно, т.-е. роями, стаями, стадами, это легко усмотрѣть во всей природѣ, ибо природа ничего не производитъ безъ цѣли; все въ природѣ имѣетъ свою цѣль, свое назначеніе. Если такъ, то не безъ цѣли только у человѣка между всѣми животными есть языкъ, слово — λογος, ибо онъ только владѣетъ даромъ слова. Простой голосъ, служащій для выраженія удовольствія или неудовольствія, конечно, есть и у прочихъ животныхъ, ибо до такой степени возвысила ихъ природа надъ прочими своими произведеніями— минералами и растеніями,—что и они, какъ могущія ощущать удовольствіе и неудовольствіе, имѣютъ и способность выражать эти свои ощущенія другъ другу. Но слово, рѣчь, языкъ (λογος) служитъ

человѣку къ тому, чтобы высказывать не только то̀, что̀ доставляетъ ему удовольствіе или неудовольствіе, радость или скорбь, но и то̀, что̀ полезно, а также праведно и справедливо—το δίκαιον, и что̀ неправедно и несправедливо—ἄδικον, —чтобы имѣть познаніе, къ которому неспособны прочія животныя. Это и есть только принадлежность одного человѣка, отличающая его существенно отъ прочихъ животныхъ. Ибо только въ человѣкѣ есть чувство добра и зла, правды и справедливости и неправды и несправедливости, и проч. тому подобное. Слѣдовательно, должна быть и въ самомъ дѣлѣ есть въ немъ и способность передавать рѣчью, словомъ, другимъ это свое чувство, это свое сознаніе добра и зла, какъ нравственно-прекраснаго и нравственно-дурнаго и праведнаго и справедливаго и неправеднаго и несправедливаго. На томъ именно, что эти чувства общи всѣмъ людямъ, и основываются и домъ, и село, и государство, слѣдовательно всѣ людскія общенія. Итакъ государство не есть общеніе людей, какъ простое согласіе для удовлетворенія физическихъ только потребностей, или для матеріальныхъ какихъ-либо выгодъ, матеріальной пользы, какъ общенія между прочими животными —стада, стаи, рои животныхъ, но есть общеніе, служащее для удовлетворенія и высшихъ, исключительно человѣческихъ, потребностей—умственныхъ и нравственныхъ, вообще душевныхъ, а между ними чувства или потребности въ добрѣ и правдѣ и справедливости“.

„Итакъ вслѣдствіе общенія людей между собою (говоритъ Аристотель) сперва образуется домъ, семья, а потомъ чрезъ посредство селъ, поселковъ, состоящихъ изъ нѣсколькихъ домовъ, семей, образуется πόλις — городъ или государство. Но по смыслу своей природы, т.-е. по своей сущности, а не по времени своего происхожденія, государство предшествуетъ и дому, и селу, и каждому изъ насъ—единичныхъ людей въ отдѣльности, каждому единичному человѣку. Это потому, что цѣлое необходимо, по сущности своей, по самой своей природѣ, предшествуетъ своимъ частямъ, ибо природа цѣлаго опредѣляетъ природу частей, а не наоборотъ — не природа частей опредѣляетъ природу цѣлаго. Только въ

цѣломъ части находятъ свое назначеніе. Человѣкъ только въ государствѣ, подъ управленіемъ правды и справедливости, становится человѣкомъ въ истинномъ смыслѣ этого слова. Ибо если нѣтъ, напримѣръ, у человѣка частей, то нѣтъ и цѣлаго, или лучше сказать—наоборотъ, если нѣтъ цѣлаго, то нѣтъ и частей. Такъ, если нѣтъ человѣка, который есть нѣчто цѣлое, то нѣтъ, разумѣется, ни руки, ни ноги, вообще нѣтъ никакихъ частей его организма. Онѣ есть развѣ только по одному имени, въ томъ смыслѣ, какъ каменную руку статуи называютъ рукою только по подобію настоящей руки, а не потому, чтобы она была настоящею рукою, такъ что она не есть истинная, настоящая, натуральная, природная рука, рука по своей природѣ, сущности, а есть рука искусственная, поддѣльная. Ибо все, всякое существо, какъ таковое, опредѣляется какъ самымъ его дѣйствіемъ (ἔργον), такъ и способностью дѣйствовать (δύναμις). Такъ и рука опредѣляется какъ рука только тогда, когда она дѣйствуетъ какъ рука, и когда она имѣетъ возможность дѣйствовать. Но каменная рука не можетъ дѣйствовать, слѣдовательно не есть истинная рука. Такъ что пока существо не дѣйствуетъ, или не выказываетъ способности дѣйствовать, то нельзя о немъ сказать, что оно есть такое-то существо, а можно сказать только, что оно подобно такому-то существу. Напримѣръ, пока рука не дѣйствуетъ какъ рука, или не выказываетъ способности дѣйствовать, нельзя сказать, что она дѣйствительно есть рука, а только—подобіе руки, какъ, напримѣръ, рука мраморной статуи. Или: соотвѣтствующее сущности понятія означеніе всякаго существа зависитъ отъ того, продолжаетъ ли еще дѣйствовать живущее въ немъ, присущее ему назначеніе, или, другими словами, имѣетъ ли оно энергію и вмѣстѣ съ тѣмъ напередъ еще имѣетъ ли возможность, способность дѣйствовать—δύναμις. Если же существо этого не имѣетъ уже, то не слѣдуетъ говорить, чтобы оно оставалось дѣйствительно тѣмъ же существомъ, какимъ было прежде, ибо остается оно прежнимъ развѣ только по одному имени, номинально. Напримѣръ и рука—не только мраморная, но и отрѣзанная у человѣка—не есть уже рука, не есть рука въ дѣйствительности, а только продолжаетъ носить свое названіе руки. Она не есть рука настоящая, дѣйствительная, потому что не имѣетъ возможности, способности дѣйствовать какъ рука, а слѣдовательно и не дѣйствуетъ на самомъ дѣлѣ какъ рука, не имѣетъ энергіи. Рука есть настоящая рука, когда она есть членъ только человѣческаго организма, а если она каменная, то называется такъ только по сходству съ рукою. Или если руку отдѣлить отъ организма, то она не будетъ настоящею рукою, ибо не будетъ дѣйствовать какъ рука. (Все это нужно было сказать Аристотелю для поясненія прежде высказанной мысли.) Такъ точно и единичный человѣкъ есть настоящій человѣкъ—только какъ членъ государства; хотя и единичный человѣкъ, какъ и семья или домъ, какъ и село, являются во времени прежде своего цѣлаго, но въ нихъ выражается, высказывается уже ихъ цѣлое, т.-е. имъ присущее влеченіе, стремленіе къ тому, чтобы стать цѣлымъ, чтобы развиться въ государство, чѣмъ они и становятся на самомъ дѣлѣ, совершивъ процессъ естественнаго своего генезиса, ставъ совершенными, т.-е. выполнивъ свое естественное, природное назначеніе, достигнувъ своей естественной, конечной цѣли".

Поэтому, по Аристотелю, не единичный человѣкъ, не домъ или село есть первое, какъ думаютъ обыкновенно нѣкоторые, т.-е. не они суть цѣлое, государство, а, напротивъ, первое есть государство, какъ общая жизнь и единичныхъ людей, и семействъ, и селъ. Такимъ образомъ, по ученію Аристотеля, государствомъ заключается для человѣка все, т.-е. вся его высшая цѣль, опредѣляющая всю человѣческую жизнь. Такой взглядъ Аристотеля общъ ему съ его учителемъ Платономъ, да и вообще этотъ взглядъ есть послѣдствіе античнаго воззрѣнія, въ которомъ отдѣльные элементы человѣческой жизни не получили еще надлежащей самостоятельности.

Для большаго разъясненія мысли своей, что по понятію, по сущности своей, природѣ, государство предшествуетъ единичному человѣку и первымъ людскимъ общеніямъ, между тѣмъ какъ по времени происхожденія единичный человѣкъ и эти общенія предшествуютъ государству, Аристотель, замѣтимъ, признаетъ два рода бытія: бытіе первое, бытіе по по-

нятію, т.-е. бытіе въ мысли, и бытіе второе, т.-е. бытіе въ дѣйствительности, реальности. Чтò по идеальному бытію есть первое, тò по реальному бытію есть у него послѣднее, или чтò по идеальному бытію прежде, тò по реальному послѣ. Такъ цѣль по понятію, по идеальному бытію, есть первое. Поэтому государство, какъ цѣль стремленія единичнаго человѣка—этого по природѣ своей политическаго животнаго—и какъ цѣль всякаго прочаго общенія, слѣдовательно по своей сущности, по своему понятію, по своей природѣ, должно быть прежде, чѣмъ единичный человѣкъ, чѣмъ семья, чѣмъ село; или оно имъ предшествуетъ, есть первое, они за нимъ слѣдуютъ, суть второе.

Поэтому, по Аристотелю, какъ и вообще по понятію грековъ, только человѣкъ, какъ гражданинъ государства, есть дѣйствительно человѣкъ; человѣкъ безъ государства не имѣлъ никакого значенія у грековъ, какъ часть не имѣетъ значенія безъ цѣлаго. Поэтому у грековъ все вниманіе правительства и гражданъ было обращено на сохраненіе и благосостояніе, счастье цѣлаго, т.-е. государства, а не частей его, т.-е. не отдѣльнаго, единичнаго человѣка, какъ таковаго, не гражданина, не дома и не общины.

„Итакъ (говоритъ Аристотель) ясно, что государство, съ одной стороны, есть произведеніе природы, или образуется, существуетъ по природѣ, естественно, а съ другой стороны, что оно существуетъ прежде, нежели существуетъ каждый человѣкъ въ отдѣльности, какъ его часть. Ибо такъ какъ единичный человѣкъ, въ отдѣльности взятый, не можетъ довлѣть самъ себѣ, не можетъ имѣть полнаго благосостоянія, то онъ чувствуетъ, что и онъ, какъ и прочія общенія, долженъ принадлежать къ государству, какъ къ своему цѣлому, онъ относится къ государству, какъ часть къ своему цѣлому. Кто же не имѣетъ способности, возможности для выполненія своего природнаго назначенія быть членомъ государства, частью его, гражданиномъ, соединиться, жить съ другими людьми въ общеніи, быть частью этого общенія, какъ государства, или кто, самодовлѣя, не нуждается въ этомъ общеніи, въ государствѣ, тотъ вовсе не есть членъ государства, вовсе не составляетъ

никакой его части, тотъ—не человѣкъ, а есть или звѣрь, или богъ, т.-е. или выше, или ниже человѣка“.

Итакъ, въ человѣкѣ, по природѣ, есть стремленіе къ политическому общенію, государству. Осуществленіе этой способности требуетъ рѣшимости, дѣятельности, энергіи, ибо человѣкъ можетъ на дѣлѣ воспротивиться и такому своему природному влеченію. Основатель такого политическаго общенія былъ виновникомъ величайшихъ благъ. Подъ основаніемъ государства разумѣется здѣсь, конечно, его устроеніе, его законы и учрежденія, на которые смотрѣлъ Аристотель какъ на актъ свободной воли человѣка. Поэтому можно сказать, по Аристотелю, что государство происходитъ и естественно, и искусственно.

„Если человѣкъ (продолжаетъ Аристотель), съ одной стороны, въ совершенствѣ своемъ, какъ добродѣтели, достигаемомъ въ государствѣ, есть лучшее изъ всѣхъ живыхъ существъ, то съ другой стороны, оставаясь внѣ законовъ правды и справедливости, т.-е. оставаясь внѣ государства, онъ становится худшимъ изъ всѣхъ живыхъ существъ, такъ что внѣ государства человѣкъ есть послѣднее животное—самое ужасное, потому что человѣкъ обладаетъ могущественнымъ орудіемъ, а слѣдовательно онъ можетъ и злоупотреблять этимъ орудіемъ. Оно заключается въ его практическомъ благоразуміи или вообще въ его совершенствѣ, въ смыслѣ добродѣтели — ἀρετή. Безъ добродѣтели (ἀρετή), безъ доброй нравственности, а слѣдовательно безъ правды и справедливости, человѣкъ становится самымъ дикимъ животнымъ,—особенно въ отношеніи къ половому наслажденію и къ пищѣ онъ хуже тогда всякаго животнаго. Но правда и справедливость имѣетъ мѣсто собственно только въ государственной жизни, потому что правосудіе—δίκη—есть порядокъ политическаго общенія. Весь строй и весь порядокъ государственнаго общенія, государства держится на правосудіи, а назначеніе, цѣль, дѣло правосудія состоитъ именно въ дознаніи, чтò праведно и справедливо и чтò неправедно и несправедливо, а слѣдовательно только въ государствѣ человѣкъ можетъ быть праведенъ и справедливъ, ибо внѣ государства нѣтъ правды и справедливости, нѣтъ праведнаго и спра-

ведливаго, или государство есть осуществленіе въ дѣйствительности правды и справедливости“.

Такъ оканчивается у Аристотеля развитіе сущности, природы государства, какъ политическаго общенія или союза людей. Въ окончательномъ же результатѣ всего такого развитія оказывается слѣдующее, вполнѣ уже объясненное и оправданное опредѣленіе его понятія, сущности: государство есть такое постоянное людское общеніе, такой союзъ людей, который отличается отъ всѣхъ прочихъ общеній качественно, существенно, именно тѣмъ, что: 1) всѣ прочія общенія, какъ и всѣ единичные люди, суть не болѣе, какъ естественныя составныя части государства, которыя оно обнимаетъ, по отношенію къ которымъ оно есть цѣлое, имъ предшествующее по своему понятію, т.-е. какъ ихъ основа и принципъ; и 2) по времени происхожденія государство возникаетъ изъ нихъ вслѣдствіе ихъ естественнаго стремленія къ образованію государства, какъ къ своей конечной цѣли; поэтому: 3) государство происходитъ естественно, однакоже оно устраивается въ силу дѣйствія свободной воли человѣка, и въ этомъ смыслѣ его происхожденіе есть искусственное; 4) всѣ прочія общенія, какъ и всѣ единичные люди, находятъ только въ государствѣ то верховное благо, счастіе, всегда нераздѣльное съ самодовлѣющею самостоятельностью, котораго сами они безъ государства или внѣ государства достигнуть не могутъ, но къ которому естественно стремятся, и 5) природная цѣль государства есть верховное благо, счастіе, господствующее надъ благами, которыя суть ближайшія цѣли прочихъ общеній. Поэтому государство есть самое лучшее и высшее общеніе, господствующее надъ прочими общеніями; ибо жизнь вполнѣ счастливая и нераздѣльно съ тѣмъ вполнѣ добродѣтельная, праведная и справедливая, какъ истинно-достойная человѣка, этого разумнаго существа, и есть цѣль, назначеніе государства, какъ ему присущая цѣль, какъ его природа, или общее благо, какъ верховная цѣль государства, и опредѣляетъ въ немъ всю человѣческую жизнь. Никакой человѣкъ не можетъ быть истиннымъ человѣкомъ внѣ государства, ибо, какъ истинно-человѣческая, т.-е. разумная и добродѣтельная, нравственно-добрая, прекрасная дѣятельность человѣка необходимо обусловливается жизнью его въ государ-

ствѣ, такъ точно и наоборотъ—только государственная жизнь даетъ ему возможность стать человѣкомъ, т.-е. существомъ, отличающимся такою разумною, нравственно-прекрасною дѣятельностью отъ всѣхъ прочихъ животныхъ. А потому не только происхожденіе государства, но и вступленіе въ него единичнаго человѣка вовсе независимо отъ его произвола, какъ не зависитъ отъ руки, ноги, вообще отъ части, члена живого человѣческаго организма — можетъ онъ или не можетъ вступить въ этотъ организмъ. Никакой членъ, никакая часть организма не существуетъ ради себя, для себя, а если и существуетъ, то всегда существуетъ въ соединеніи съ прочими членами въ одно живое тѣло, въ одинъ организмъ, внѣ котораго они не суть уже члены. Въ этомъ смыслѣ человѣкъ существуетъ для государства, а не наоборотъ, не государство для человѣка. Ибо государство есть цѣль для человѣка, есть его конечная цѣль, или есть его природа, естество, или—что̀ все равно—человѣкъ по своей природѣ есть государственное, политическое живое существо, животное, а государство есть произведеніе природы, т.-е. само собою происходитъ изъ природы, естества человѣка. Въ своей „Этикѣ“ Аристотель опредѣляетъ благо какъ цѣль всякой политической и этической дѣятельности; верховное же благо опредѣляетъ Аристотель какъ конечную цѣль всей человѣческой жизни, достигаемую добродѣтелью человѣка, совершенствомъ, соотвѣтствующимъ его природѣ. Это верховное благо въ приложеніи къ государственной жизни есть государственное, политическое благо, или есть общее благо для государства и для гражданъ въ немъ, совокупность которыхъ и есть государство, какъ общеполезное имъ, составляющее ихъ благосостояніе. Слѣдовательно общая цѣль, общее благо должно проникать всю жизнь человѣка, какъ члена государства. Поэтому гражданинъ долженъ всецѣло отдавать, предавать себя государству, жить для государства, посвящая всего себя государственной, политической жизни, такъ что гражданинъ весь поглощается государствомъ. Ибо человѣкъ, по ученію Аристотеля, какъ и по ученію Платона, только въ государствѣ, только какъ гражданинъ государства становится человѣкомъ. Человѣка не понималъ Аристотель, какъ и Платонъ, иначе, какъ членомъ государства, какъ гражданиномъ,

и наоборотъ — государство не понимаютъ они иначе, какъ совокупность гражданъ. Въ древности частныя цѣли, потребности, интересы не имѣли еще настоящаго значенія, еще не получили настоящей самостоятельности, ибо только уже въ новое время развилось понятіе объ абсолютномъ значеніи человѣка какъ человѣка, въ особенности подъ вліяніемъ христіанства. Государство есть конечная цѣль человѣка, по ученію Аристотеля, какъ и по взгляду всей древности, ибо только въ немъ оно можетъ достигнуть соотвѣтствующей своей природѣ цѣли, состоящей въ счастливой жизни. Эта счастливая и достойная человѣка жизнь состоитъ не въ праздной жизни, а въ дѣятельности, въ томъ, чтобы человѣкъ извлекалъ изъ своей нравственно-разумной природы нравственно-прекрасныя дѣла для блага какъ гражданъ, такъ и вообще для блага своего государства. Въ этой дѣятельности и состоитъ добродѣтель человѣка, какъ гражданина, гражданская, политическая добродѣтель. Слѣдовательно она возможна только въ государствѣ, ибо только государство даетъ человѣку возможность совершать такія дѣла, слѣдовательно быть добродѣтельнымъ; вмѣстѣ съ тѣмъ только государство даетъ человѣку средства для достиженія въ надлежащей мѣрѣ и внѣшнихъ благъ, необходимыхъ для того, чтобы возможно было ему совершать нравственно-добрыя, прекрасныя дѣла безъ излишнихъ и вредныхъ его природѣ усилій. Итакъ пріобрѣтеніе, достиженіе внутренней способности къ добродѣтели и внѣшнихъ условій для добродѣтели, — безъ которыхъ невозможно и счастіе — эта конечная цѣль дѣятельности человѣка, — возможны только въ государствѣ, и въ этомъ-то смыслѣ ни одинъ человѣкъ не можетъ стать истиннымъ человѣкомъ иначе какъ только въ государствѣ.

Въ настоящее время гражданинъ смотритъ на государство какъ на правовое юридическое учрежденіе, какъ на такое общеніе людей, которое своею силою, могуществомъ охраняетъ его права. Только подобной охраны современный гражданинъ требуетъ отъ государства; во всемъ же остальномъ онъ, такъ сказать, оборачивается къ нему спиною. Напротивъ, древній греческій гражданинъ видѣлъ въ своемъ государствѣ все: самая жизнь имѣла для него прелесть лишь только тогда, когда онъ былъ членомъ этого политическаго общенія. Если онъ не былъ

гражданиномъ, то чувствовалъ себя несчастливымъ; никакія блага, никакая красота, вообще все, что только могло высоко цѣниться въ глазахъ древнихъ грековъ, не могло вознаградить гражданина за потерю гражданства. Кто не былъ гражданиномъ, тотъ былъ какъ бы чужой для другихъ; онъ былъ человѣкомъ безъ друзей, безроднымъ, сиротой, „какъ бы мертвымъ между живыми“ (такъ говоритъ, напр., Софоклъ въ трагедіи „Филоктетъ“ о Филоктетѣ на островѣ Лесбосѣ).

Съ другой стороны, гражданинъ былъ такъ связанъ съ цѣлью государства такъ-называемымъ общимъ благомъ, что въ немъ самомъ оставалось мало личной независимости, индивидуальности; за публичнымъ человѣкомъ въ немъ не видно было почти самостоятельности частнаго человѣка. Государство охватывало, такъ сказать, всю его душу, все его тѣло, всю его личность, всю его индивидуальную жизнь, цѣль которой — частное благо — исчезала для одного государства, для общаго блага. Еслибы мы пожелали сравнить съ отношеніями нынѣшняго времени такія отношенія греческаго гражданина къ своему государству, то можно только сравнить ихъ развѣ — какъ въ самомъ дѣлѣ и сравниваютъ новѣйшіе мыслители — съ отношеніями іезуита къ своему ордену. И дѣйствительно, какъ іезуитъ, такъ и греческій гражданинъ абсолютно исчезаетъ, какъ индивидъ, въ своемъ обществѣ: іезуитъ — для своего ордена, греческій гражданинъ — для своего государства. Конечно, во времена Аристотеля абсолютизмъ, неограниченность государства уже утратили много изъ своей прежней строгости; уже начинала образовываться рядомъ съ публичною жизнью и частная жизнь. Уже распространялась между греками свобода занятій науками и, между прочимъ, философской спекуляціей, рядомъ съ занятіемъ политическими, государственными дѣлами. Однако и въ этомъ отношеніи во времена Аристотеля не было еще личной, индивидуальной свободы въ нынѣшнемъ значеніи и согласно съ нынѣшними требованіями, не было ея въ томъ смыслѣ, какъ она существуетъ въ государствахъ теперь; такой свободы государства греческія имѣли очень мало. Интересы гражданина были слишкомъ переплетены съ интересами государства, слишкомъ зависимы были даже отъ существованія государства. Вторженіе внѣшнихъ

непріятелей въ государственную область разоряло не государство только въ его цѣлости, но вмѣстѣ съ тѣмъ и гражданъ въ ихъ отдѣльности, повергая многихъ изъ нихъ въ совершенную бѣдность, нищету и даже рабство. Поэтому всѣ граждане вынуждены были лично идти защищать государство и самихъ себя. Словомъ, судьба каждаго гражданина была неразрывно связана съ судьбою государства, въ несравненно высшей степени, нежели въ новѣйшее время. Поэтому Аристотель и могъ поставить конечною цѣлью жизни гражданина общее благо государства. Но хотя въ наше время государство не имѣетъ для гражданина такого абсолютнаго значенія, какъ въ античной древности, однако, какъ бы въ замѣнъ этого абсолютизма, государство наше пріобрѣло гораздо бо̀льшую ширину въ сравненіи съ античнымъ государствомъ въ томъ смыслѣ, что наше государство вмѣщаетъ въ себѣ несравненно бо̀льше элементовъ и доставляетъ одинаковую охрану всѣмъ своимъ обитателямъ, а не исключительно гражданамъ, какъ въ древности.

Что̀ сказали мы, такимъ образомъ, слѣдуя Аристотелю, о единичномъ человѣкѣ, то же самое слѣдуетъ намъ сказать и о прочихъ общеніяхъ, именно, что и они по своей собственной природѣ стремятся также, какъ и единичный человѣкъ, къ образованію государства, какъ къ своей конечной цѣли; что поэтому и они существуютъ для государства, ибо государство есть ихъ конечная цѣль. Въ такомъ-то смыслѣ государство неограниченно, абсолютно владычествуетъ какъ надъ единичнымъ человѣкомъ, гражданиномъ, такъ и надъ всѣми прочими общеніями, въ государствѣ заключающимися,—все равно, какая бы ни была форма правленія. Въ такомъ-то смыслѣ государство есть абсолютный принципъ, абсолютная основа всей дѣятельности и жизни и единичнаго человѣка, индивида, и всѣхъ прочихъ общеній, кромѣ государства. Наконецъ, отсюда слѣдуетъ уже со всею ясностью, что, по ученію Аристотеля, власть государственная, политическая власть, существенно, т.-е. по качеству, отличается отъ единичной власти, семейной, домашней, т.-е. господина надъ рабами, мужа надъ женою и отца надъ дѣтьми, а также и старѣйшины надъ родомъ и царя, какъ патріарха или родоначальника, надъ своими подданными, а слѣдовательно семейныя и патріархальныя учрежденія несвойственны, по ученію Аристотеля, государству. Это прямо слѣдуетъ изъ ученія Аристотеля. Противно, слѣдовательно, государству правленіе патріархальное, а также, въ особенности, правленіе деспотическое, т.-е. одного человѣка, какъ господина, надъ прочими людьми, своими подданными, какъ рабами. Напротивъ, власть государственная, политическая, есть—по ученію Аристотеля—власть одного или многихъ лицъ, какъ правителей, пока они состоятъ правителями надъ свободными и равными между собою согражданами. А потому, по ученію Аристотеля, политика въ смыслѣ науки о государствѣ и его устройствѣ и управленіи существенно отличается отъ экономики, т.-е. науки о домоводствѣ, а также отъ науки или искусства управлять тѣмъ, что̀ составляетъ необходимую принадлежность дома, семьи, несмотря на тѣсную связь политики и экономики между собою, именно какъ цѣлаго съ своею частью, т.-е. несмотря на то, что экономику признаетъ Аристотель частью политики, именно вслѣдствіе того, что самый домъ, этотъ предметъ экономики, есть составная часть государства, которое имѣетъ предметомъ своимъ политика. Къ разсмотрѣнію этой составной части государства, т.-е. домашняго общенія, и переходитъ Аристотель послѣ того, какъ онъ разсмотрѣлъ сущность, понятіе государства, какъ политическаго общенія, отличнаго отъ прочихъ общеній.

Б. Составныя части дома или семьи. „Такъ какъ теперь ясно (говоритъ Аристотель), изъ какихъ частей образуется государство, то необходимо слѣдуетъ сказать прежде всего о домѣ, семьѣ (οἰκία), потому что государство слагается чрезъ посредство селъ, поселковъ, изъ дома, т.-е. домъ, семья есть самая основная и въ этомъ смыслѣ мѐньшая общественная единица. Но въ домѣ есть также свои составныя части, изъ которыхъ, въ свою очередь, состоитъ домъ, а именно совершенный домъ, т.-е. достигшій цѣли своей, къ которой по природѣ своей стремится полный домъ, состоитъ изъ господина и рабовъ, мужа и жены, и отца съ дѣтьми (такъ что и рабы составляютъ—по ученію Аристотеля—необходимую часть дома совершеннаго, полнаго. Это потому, что вообще древніе не признавали абсолютнаго значенія человѣка какъ человѣка, такъ что это понятіе о человѣкѣ какъ человѣкѣ развилось

впослѣдствіи и не было вовсе извѣстно античной древности и вообще древности). Ибо каждый предметъ должно изслѣдовать въ его самостоятельныхъ частяхъ, т.-е. должно разложить этотъ предметъ мысленно на его составныя части, нисходя до самыхъ простыхъ или до такъ-называемыхъ элементовъ; затѣмъ разсмотрѣть эти части, какъ сами по себѣ, такъ и въ соединеніи".

„Первѣйшія и самостоятельнѣйшія, мельчайшія части дома (продолжаетъ Аристотель), господинъ и рабъ, мужъ и жена, и отецъ съ дѣтьми. Потому-то эти три части и должно подвергнуть изслѣдованію для опредѣленія, въ чемъ именно состоитъ каждая изъ этихъ частей, и въ чемъ именно она должна состоять, т.-е. какова она должна быть. Поэтому (говоритъ Аристотель), т.-е. соотвѣтственно этимъ тремъ составнымъ частямъ дома, есть три рода *экономики*, т.-е. искусства или науки о домоводствѣ: 1) δεσποτική—деспотическая: это есть искусство или наука господина управлять рабами; 2) γυναική—супружеская наука, т.-е. искусство мужа управлять женою и 3) τεκνοποιητική—искусство родителей управлять дѣтьми, слѣдовательно родительское или отеческое искусство".

Такимъ-то образомъ Аристотель, опредѣливъ сущность, понятіе государства, какъ политическаго общенія, обращается къ разсмотрѣнію его существенныхъ, составныхъ частей, не теряя изъ виду, что это суть составныя части именно государства, и что поэтому слѣдуетъ ихъ разсмотрѣть не иначе, какъ въ государствѣ, а не безотносительно, не абсолютно. Этимъ объясняются всѣ воззрѣнія Аристотеля на эти составныя части, какія мы привели прежде и какія приведемъ теперь.

„Какія вообще составныя части государства? 1) Единичный человѣкъ; 2) домъ или семья и 3) село, поселокъ. Но чтобы разсмотрѣть порознь всѣ эти три части государства, Аристотель довольствуется только разсмотрѣніемъ одной части, т.-е. дома, семьи, сводя къ дому прочія составныя части государства, т.-е. и единичнаго человѣка, и села, поселка. Это (говоритъ Аристотель) на томъ основаніи, что домъ есть, такъ сказать, центральная основная часть государства, ибо, съ одной стороны, въ составъ дома входятъ именно единичные люди, т.-е. союзы единичныхъ людей, какъ-то: союзъ между супру-

гами, союзъ между господиномъ и рабами и союзъ между отцомъ и дѣтьми, а съ другой стороны, село, поселокъ есть не что иное, какъ поселеніе такого же дома, семьи, который (домъ) впослѣдствіи распространяется въ родъ, въ родовое общеніе, въ родовой союзъ, въ томъ смыслѣ, что государство есть соединеніе многихъ домовъ, семействъ, или что дома, семейства, и суть собственно составныя части государства".

Слѣдовательно нельзя сказать, что Аристотель пропустилъ въ генезисѣ, какъ бы оставилъ безъ вниманія, какъ иные и говорятъ, и единичныхъ людей, и села, занявшись исключительно только домомъ, а слѣдуетъ сказать, что Аристотель свелъ всѣ составныя части государства къ дому, семьѣ, такъ какъ, съ одной стороны, всѣ единичные люди суть его члены, а съ другой стороны—такъ какъ корень государства есть семья.

Въ свою очередь домъ составляется, по Аристотелю, какъ мы видѣли, изъ двухъ частей, какъ изъ самыхъ простыхъ, элементарныхъ союзовъ: изъ союза мужа съ женою и изъ союза господина и раба, не говоря еще о союзѣ между отцомъ и дѣтьми. Поэтому Аристотель, разсматривая домъ, долженъ былъ сказать о каждомъ изъ этихъ общеній порознь, что̀ онъ и дѣлаетъ въ самомъ дѣлѣ. Но при опредѣленіи этихъ понятій Аристотель сперва говорилъ о союзѣ между мужемъ и женою, а потомъ уже о союзѣ между господиномъ и рабомъ. Здѣсь же, когда онъ разсматриваетъ эти союзы уже сами по себѣ, то онъ сперва говоритъ о союзѣ между господиномъ и рабомъ, а потомъ уже о союзѣ между мужемъ и женою. Почему? это потому, что общеніе между господиномъ и рабомъ находится въ отдаленнѣйшей, а общеніе между мужемъ и женою въ ближайшей связи съ политическимъ устройствомъ государства, о которомъ онъ и начинаетъ говорить послѣ разсмотрѣнія этихъ общеній.

Наконецъ, Аристотель не ограничивается здѣсь только этими двумя общеніями или союзами, т.-е. общеніемъ между господиномъ и рабомъ и общеніемъ между мужемъ и женою, а въ связи съ общеніемъ между мужемъ и женою, какъ супругами, разсматриваетъ онъ здѣсь и общеніе между отцомъ и дѣтьми, какъ третій уже видъ элементарныхъ общеній, союзовъ людскихъ. Это потому, что и при опредѣленіи понятія,

сущности государства Аристотель уже затронулъ нѣсколько и это послѣднее общеніе, именно, говоря о семьѣ, какъ о домѣ, разростающемся изъ супружескаго общенія.

Отдаленностью связи между господиномъ и рабомъ и близостью связи супружескаго союза съ политическимъ строемъ государства объясняется и то еще, почему именно Аристотель здѣсь исчерпываетъ вопросъ объ общеніи между господиномъ и рабомъ, тогда какъ объ общеніи супружескомъ онъ говоритъ далеко не все, предоставляя себѣ право сказать о прочемъ, какъ онъ выражается, въ другомъ мѣстѣ. И въ самомъ дѣлѣ, онъ дополняетъ это при разсмотрѣніи политическаго устройства государства въ 4-ой и 5-ой книгахъ (по нашему раздѣленію).

„Но (продолжаетъ Аристотель), кромѣ того, есть и еще часть политики, на которую одни смотрятъ какъ на экономику, домоводство вообще, а другіе—какъ на главную часть экономики. А именно это — κτῆσις, пріобрѣтеніе имущества, отъ чего происходитъ слово κτητικα, какъ наука о пріобрѣтеніи. И эту часть должно разсмотрѣть (т.-е. разсматривая домъ), ибо для дома нужно въ самомъ дѣлѣ и имущество. Но сперва слѣдуетъ сказать о господинѣ и рабѣ“. И въ самомъ дѣлѣ во 2-й главѣ первой книги онъ излагаетъ ученіе о господинѣ и рабѣ, а потомъ уже и объ имуществѣ.

Такой порядокъ объясняетъ самъ Аристотель въ началѣ 3-ей главы 1-ой книги слѣдующими словами: „Согласно съ принятымъ нами способомъ изслѣдованія, т.-е. съ объясненною въ 1-ой главѣ методою, которую мы назвали аналитическою и генетическою, скажемъ теперь объ имуществѣ вообще и въ особенности объ искусствѣ его пріобрѣтенія“. Такъ какъ и рабъ, о которомъ мы говоримъ и доселѣ говорили, есть только часть этого имущества, то къ ученію Аристотеля объ имуществѣ примыкаетъ и ученіе его о господинѣ и рабѣ, такъ что сперва, слѣдовательно, излагается во 2-й главѣ ученіе объ имуществѣ вообще, а потомъ, въ 3-й и 4-й главахъ—объ особенныхъ родахъ имущества. Наконецъ, 5-ую и послѣднюю главу этой книги Аристотель означаетъ слѣдующими словами: „Мы видѣли, что есть три части или три рода экономики, домоводства, именно: 1) господская, о чемъ мы уже говорили

прежде, 2) родительская или отцовская, 3) супружеская, потому что домоводъ или домоправитель, какъ глава дома, имѣетъ власть не только надъ рабами, но и надъ женою, и надъ дѣтьми, какъ отецъ, съ тою разницею, что надъ женою и дѣтьми онъ имѣетъ власть какъ надъ свободными, а не какъ надъ рабами“.

Вотъ Аристотель въ 5-ой главѣ 1-ой книги и разсматриваетъ сущность власти домоправителя или главы дома надъ свободными, сказавши прежде о власти надъ несвободными, и эта 5-ая глава 1-ой книги и есть послѣдняя, заключительная глава.

Такимъ образомъ во 2, 3, 4 и 5-ой главахъ 1-ой книги излагаетъ Аристотель ученіе о домашнемъ, семейномъ союзѣ, и между прочимъ ученіе о союзѣ или общеніи между господиномъ и рабомъ разсматриваетъ онъ вмѣстѣ съ ученіемъ объ имуществѣ на томъ основаніи, что и раба признаетъ онъ частью имущества. Подобнымъ же образомъ, какъ ученіе объ общеніи между господиномъ и рабомъ сливаетъ Аристотель съ ученіемъ объ имуществѣ вообще, такъ точно далѣе и ученіе объ общеніи между мужемъ и женою сливаетъ онъ съ ученіемъ объ общеніи между отцомъ и дѣтьми, но уже на другомъ основаніи, а именно на томъ основаніи, что одинъ и тотъ же субъектъ является господствующимъ въ обоихъ этихъ общеніяхъ, какъ общеніяхъ свободныхъ между собою, но только разными качествами, именно: въ общеніи супружескомъ субъектъ господствующій является какъ мужъ, а въ общеніи между отцомъ и дѣтьми — какъ отецъ.

Итакъ, разсмотрѣвши въ 1-ой главѣ 1-ой книги сущность, понятіе государства, какъ совершеннѣйшаго людского общенія, политическаго, генетически образующагося изъ своихъ существенныхъ составныхъ частей, Аристотель разсматриваетъ въ остальныхъ главахъ этой же самой книги въ особенности домъ, какъ существенную составную часть государства, и притомъ обращаетъ вниманіе какъ на личныя отношенія между членами дома, такъ и на необходимую принадлежность дома — имущество, котораго часть есть рабы. Личныя отношенія въ домѣ были троякаго рода: между господиномъ и рабомъ, между мужемъ и женою и между отцомъ и дѣтьми. Эти три рода

отношеній и разсматриваетъ здѣсь Аристотель. Вообще Аристотель разсматриваетъ здѣсь домъ, какъ отличное отъ государства общеніе, между тѣмъ какъ въ 1-ой главѣ онъ разсматривалъ домъ съ другой стороны, а именно, какъ существенную составную часть государства. Итакъ, послѣ сказаннаго, Аристотель приступаетъ къ изложенію слѣдующихъ трехъ ученій, связанныхъ внутреннею связью между собою и идущихъ въ такомъ порядкѣ: 1) о господинѣ и рабѣ излагается во 2-ой главѣ 1-ой книги, 2) о пріобрѣтеніи имущества вообще излагается въ 3-ой и 4-ой главахъ 1-ой книги и 3) о власти мужа надъ женою и отца надъ дѣтьми и объ основаніяхъ власти вообще главы дома надъ прочими его членами излагается въ 5-ой главѣ 1-ой книги. Въ такомъ же порядкѣ и мы изложимъ эти три ученія.

а) О господинѣ и рабѣ. „Сперва (говоритъ Аристотель) скажемъ о господинѣ и рабѣ съ тѣмъ, чтобы увидѣть то̀, что̀ относится до необходимыхъ потребностей, т.-е., что̀ есть одно изъ средствъ для удовлетворенія жизненныхъ, житейскихъ потребностей, нуждъ человѣческихъ, именно въ особенности нуждъ дома, семьи, какъ дома, семьи гражданина, и чтобы, съ другой стороны, попытаться, нельзя ли намъ понять этотъ предметъ получше, нежели какъ теперь обыкновенно его понимаютъ, о немъ говорятъ“.

Итакъ это изслѣдованіе Аристотеля о господинѣ и рабѣ имѣетъ двоякую цѣль: 1) практическую, состоящую въ томъ, чтобы опредѣлить, для чего нужно рабство въ жизни дома, и 2) научную, состоящую въ томъ, чтобы взглянуть на основанія рабства болѣе научно, нежели какъ смотрѣли тогда на нихъ. Какъ же обыкновенно смотрѣли тогда на рабство? Аристотель приводитъ два совершенно противоположныхъ взгляда на рабство.

„Однимъ кажется (говоритъ Аристотель) деспотія, т.-е. господство надъ рабами, нѣкіимъ знаніемъ въ томъ смыслѣ, что знающій долженъ господствовать надъ незнающими, и притомъ такимъ знаніемъ имъ кажется деспотія (т.-е. господство надъ рабами), съ одной стороны, и экономика, домоводство вообще, какъ правленіе домомъ, съ другой стороны, и, наконецъ, политика, или правленіе политика, т.-е. правителя го-

сударства, а также правленіе царя“. Такое мнѣніе приведено у Аристотеля уже съ самаго начала этого его сочиненія, именно въ началѣ 1-ой главы 1-ой книги. Приведено оно было тогда въ томъ видѣ, что̀ будто бы власть политика, царя, главы дома и господина различается не качественно, а развѣ только количественно, т.-е. бо̀льшимъ или мѐньшимъ количествомъ людей подвластныхъ. Подъ тѣми лицами, которыя держатся такого взгляда на рабство, Аристотель разумѣетъ, очевидно, Платона и его (Платоновыхъ) непосредственныхъ учениковъ, не слѣдовавшихъ за Аристотелемъ. Въ самомъ дѣлѣ, не только не поражала умъ Платона несправедливость одного изъ древнихъ учрежденій, какимъ было рабство, какъ не поражала и прочихъ мыслителей, но Платонъ даже оправдывалъ рабство, основывая его на томъ же самомъ принципѣ, на которомъ онъ основывалъ и вообще начальство или власть одного надъ другимъ. Принципъ этотъ выставленъ былъ еще Сократомъ: это есть знаніе, именно, по Сократу, знаніе сущности вещей или всеобщихъ понятій, а по Платону—знаніе идей. Знающій господство, власть, есть, думалъ Платонъ, естественный господинъ, владыка, начальникъ надъ незнающими. Поэтому въ Платоновомъ идеальномъ государствѣ правители государства суть философы, т.-е. стремящіеся къ мудрости, любомудрію и вмѣстѣ съ тѣмъ къ добродѣтели, стремящіеся къ знанію или просто мудрые, знающіе. На этомъ знаніи основывается, по Платону, безразличная по качеству власть и господина надъ рабами, и главы дома надъ членами дома, и власть политика надъ своими согражданами, и власть царя надъ своими подданными. Въ такомъ-то смыслѣ Аристотель говоритъ здѣсь, намекая на Платона, что они (философы) признаютъ господство надъ рабами, не отличая господина отъ политика, царя. Защищая такимъ образомъ рабство, Платонъ сходился въ результатѣ съ господствующимъ въ греческомъ народѣ взглядѣ на рабство, съ тою только разницею, что народъ греческій основывалъ рабство не на философскомъ принципѣ знанія, а на чувствѣ, а именно: 1) на военномъ плѣнѣ, въ силу какъ бы соглашенія молчаливаго между народами, въ силу того, что каждый, взявшій въ плѣнъ другого, могъ его убить, но, взявши въ плѣнъ, онъ даровалъ плѣнному жизнь; 2) народъ греческій

признавалъ естественными рабами грековъ, какъ господъ, всѣхъ не-грековъ, не-эллиновъ, какъ варваровъ. Какъ эти мыслители, такъ и народъ греческій безусловно, абсолютно оправдывали рабство.

„Другимъ мыслителямъ (говоритъ Аристотель) кажется господство надъ рабами противнымъ природѣ, ибо, говорятъ они, только *по закону* одинъ человѣкъ—рабъ, а другой—свободный; по природѣ же (естественному закону) вовсе такъ не различаются люди. Это отношеніе не есть праведное и справедливое (δίκαιον), ибо оно основано на фактическомъ насиліи, принужденіи, а слѣдовательно не на правдѣ и справедливости. Словомъ, мнѣніе ихъ такое: рабство есть положительное учрежденіе, не основанное на природѣ, а основанное на силѣ, такъ какъ никакіе законы, никакіе нравы и обычаи, никакое соглашеніе между народами не могутъ превратить въ право тò, чтò есть только слѣдствіе насилія, и потому рабство должно быть отвергнуто безусловно".

Кто именно держался такого мнѣнія мы навѣрное не знаемъ; мы можемъ сказать рѣшительно только то, что, приведя такой взглядъ на рабство, какъ и приведя первый, ему противоположный взглядъ, Аристотель имѣлъ въ виду также философовъ, т.-е. разсуждавшихъ объ этомъ научномъ вопросѣ на основаніи научныхъ доказательствъ, а также и занимавшихся научно же законами, т.-е.—выражаясь по нынѣшнему—имѣлъ въ виду и философовъ, и юристовъ, а не имѣлъ въ виду тѣхъ поэтовъ, которые высказывали свои чувства противъ рабства, но безъ всякихъ научныхъ доказательствъ. Такъ, напримѣръ, мы знаемъ, что и комическій поэтъ Периклова времени Ферекратъ тосковалъ о томъ времени, какъ невозвратномъ, когда рабовъ вовсе не было. Другой поэтъ, Филемонъ, современникъ Аристотеля, замѣтилъ, что рабъ при всемъ своемъ несчастномъ положеніи не перестаетъ быть человѣкомъ, ибо онъ съ такою же плотью и кровью, какъ и свободный, ибо никакая природа не создала человѣка рабомъ, и только судьба превратила человѣка въ раба, т.-е. поработила только его тѣло. Далѣе, историкъ Ѳеопомпъ, отправляясь отъ положенія, которое было не болѣе какъ поэтическимъ вымысломъ, будто у грековъ не было первоначально рабовъ, выдаетъ за историческій будто бы фактъ, что жители Хіоса первые ввели обычай между греками покупать рабовъ. Въ особенности трагикъ Эврипидъ сочувственно отзывался о рабахъ и на самомъ дѣлѣ обращался съ своими рабами весьма снисходительно. Между прочимъ онъ говоритъ, что рабъ отличается отъ свободнаго развѣ только по одному имени, а то онъ не уступаетъ свободному ни въ какой добродѣтели; онъ рожденъ въ прахѣ, но по благородству своей души онъ можетъ причислять себя къ свободнымъ и ему недостаетъ только одного имени *свободнаго* человѣка. Что Аристотель вовсе не имѣетъ здѣсь въ виду этихъ и подобныхъ имъ поэтовъ, это очевидно изъ его же словъ, которыя мы встрѣчаемъ здѣсь высказанными по поводу этого же вопроса о рабствѣ, и именно Аристотель прямо говоритъ, что между самими философами одни думаютъ объ этомъ такъ, а другіе—иначе. Между прочимъ Аристотель имѣетъ здѣсь въ виду и юристовъ, потому что уже во времена Платона было въ Греціи, какъ намъ извѣстно изъ разговора Платона „о законѣ", довольно значительное число сочиненій о разныхъ юридическихъ предметахъ, а во времена Аристотеля эта греческая юридическая литература должна была сдѣлаться еще обширнѣйшею. Вѣроятно въ числѣ философовъ, которыхъ имѣетъ въ виду Аристотель, были тѣ философы, которые назывались софистами, ибо они и говорили, что вообще тò, чтò называютъ обыкновенно люди правомъ, есть произвольное людское учрежденіе, даже противное природѣ. Такъ смотрѣли они и на рабство, что оно есть произвольное учрежденіе, противное природѣ. Такими софистами были въ особенности многіе ораторы. Это мы знаемъ достовѣрно объ одномъ ораторѣ, современникѣ Аристотеля, по имени Алкидамъ. Такъ въ одной изъ своихъ рѣчей онъ говоритъ слѣдующее: „Богъ создалъ всѣхъ людей свободными; природа не сдѣлала ни одного человѣка рабомъ". Такъ говорили вообще софисты о рабствѣ.

Итакъ Аристотель представилъ два противоположныхъ взгляда на рабство: одинъ—оправдывающій рабство безусловно, абсолютно, а другой—отвергающій его, какъ неправедное и несправедливое учрежденіе, также безусловно и абсолютно. Аристотель, съ своей стороны, не призналъ истиннымъ ни того, ни другого взгляда въ такой ихъ безусловности, а изложилъ

свой собственный своеобразный взглядъ, соотвѣтствующій его же собственному взгляду на домъ, семью, какъ на отличное отъ государства общеніе, входящее въ составъ государства, конечная цѣль котораго (общенія) есть именно политическое общеніе или государство.

Весь свой такой взглядъ на рабство или все свое ученіе о господинѣ и рабѣ Аристотель развиваетъ въ слѣдующей постепенности: 1) примыкая къ господствующему въ его время въ Греціи взгляду на рабство, сперва опредѣляетъ Аристотель понятіе, сущность раба и потребность въ рабствѣ. 2) На такомъ основаніи старается онъ доказать, что существуютъ дѣйствительно такіе люди, которые суть рабы по своей природѣ, или что есть люди съ рабскою природою, которые созданы природою для рабства. Это суть люди, соотвѣтствующіе по своей природѣ сущности, понятію раба и удовлетворяющіе потребности гражданъ въ рабствѣ. Наконецъ, различіе между свободными и рабами основываетъ Аристотель на внутреннихъ, чисто личныхъ, индивидуальныхъ признакахъ, а не на внѣшнихъ и общихъ. Результатъ всего такого Аристотелева развитія ученія о рабствѣ есть отрицаніе имъ обоихъ противоположныхъ взглядовъ на рабство при ихъ абсолютности, или признаніе, что въ нихъ смѣшана истина съ ложью, и поставленіе на ихъ мѣсто своего собственнаго взгляда на рабство, какъ на учрежденіе не безусловно и абсолютно неправедное и несправедливое, а также не безусловно, абсолютно праведное и справедливое, а только условно, именно подъ условіемъ государства, которое есть конечная цѣль общенія между господиномъ и рабомъ и которое есть цѣль по отношенію къ этому общенію, а потому есть и первая его основа, принципъ, которымъ обусловливается это общеніе между господиномъ и рабомъ въ виду верховной, конечной цѣли государства, состоящей въ общемъ благѣ. Сказавши, такимъ образомъ, о постепенномъ развитіи у Аристотеля ученія о рабствѣ, разсмотримъ теперь это ученіе уже въ частностяхъ, т.-е. въ каждомъ изъ сказанныхъ трехъ отношеній, которыя могутъ быть выражены также и въ видѣ трехъ вопросовъ, а именно:

1. Понятіе о рабѣ и потребность въ рабствѣ и рѣшеніе этого вопроса, который можетъ быть коротко выраженъ такъ:

что такое рабъ и рабство, и въ чемъ состоитъ потребность въ рабахъ или въ рабствѣ?

По ученію Аристотеля рабъ есть часть имущества, есть *вещь*, но часть имущества, отличная отъ прочихъ частей его и прочихъ вещей. Въ чемъ же заключается это отличіе? Имущество вообще есть существенная составная часть дома, говоритъ Аристотель. Поэтому и ктетика, т.-е. искусство или наука о пріобрѣтеніи имущества вообще, есть часть экономики, т.-е. искусства или науки о домоводствѣ, ибо въ составъ дома входитъ имущество, какъ его часть. „Въ самомъ дѣлѣ (говоритъ Аристотель) безъ необходимаго для жизни вообще, какъ средства, невозможно жить вообще, т.-е. просто существовать, а тѣмъ менѣе жить хорошо, счастливо“. Наконецъ замѣтимъ, что по Аристотелю экономика, какъ искусство о домоводствѣ, есть въ свою очередь часть политики, т.-е. науки о государствѣ. Это потому, что домъ есть часть государства. Итакъ, если имущество есть одно изъ условій домашняго, семейнаго быта,— а это безъ сомнѣнія такъ,—то наука объ имуществѣ, то-есть искусство сохранять и пріобрѣтать имущество, именно ктетика, составляетъ одну изъ сторонъ домоводства, т.-е. науки править домомъ, науки домашняго устройства и управленія, потому что безъ имущества нельзя не только хорошо жить, но и просто жить или существовать.

„Но (продолжаетъ Аристотель) всякое искусство, имѣющее опредѣленный предметъ, назначеніе, цѣль, нуждается въ соотвѣтствующихъ цѣли спеціальныхъ, особенныхъ орудіяхъ, органахъ или средствахъ, если только мы хотимъ, чтобы извѣстное дѣло было выполнено въ возможномъ совершенствѣ. Поэтому и экономика, какъ искусство, наука нуждается также въ соотвѣтствующихъ средствахъ, орудіяхъ для выполненія своего дѣла въ возможномъ совершенствѣ. Но есть орудія, средства двоякаго рода: одни одушевленныя, другія неодушевленныя. Одушевленныя орудія суть одушевленныя существа, каковы животныя, рабы и свободные рабочіе люди. Они-то и заступаютъ часто мѣсто неодушевленныхъ орудій, именно мѣсто многихъ неодушевленныхъ орудій заступаетъ одинъ человѣкъ. Точно также и каждый предметъ, которымъ мы владѣемъ, какъ частью имущества, какъ вещью, напримѣръ пища,

есть также орудіе, какъ средство для жизни. Поэтому имущество и есть не что иное, какъ совокупность такихъ орудій".

Такимъ образомъ раба и вообще рабочаго даже свободнаго признаетъ Аристотель орудіями, и притомъ онъ признаетъ ихъ наилучшими одушевленными орудіями, потому что они наилучшимъ образомъ могутъ замѣнить собою многія другія орудія, не только неодушевленныя, но даже и одушевленныя, каковы суть прочія животныя. Въ этой возможности со стороны рабовъ и прочихъ свободныхъ рабочихъ замѣнять многія другія орудія и заключается потребность въ рабахъ и вообще въ рабочихъ людяхъ въ государствѣ для гражданъ. Аристотель вообще разсуждаетъ объ этомъ такимъ образомъ: такъ какъ рабъ и вообще рабочій суть не что иное, какъ одушевленныя орудія, то они, какъ существа, одаренныя душою, и притомъ такою, въ которой есть своя воля, разумъ, способны понимать суть предстоящаго имъ дѣла или его цѣль, а именно: рабы—понимать своего господина, его приказанія, а свободные рабочіе—своего главнаго мастера, и, понявши, затѣмъ исполнить свое дѣло цѣлесообразно, соотвѣтственно ихъ приказанію. Мало того, они способны даже предупреждать ихъ приказанія. Между тѣмъ ни къ тому, ни къ другому неспособно никакое другое орудіе, ни даже прочія одушевленныя орудія, каковы всѣ прочія животныя.

„Конечно (говоритъ Аристотель), еслибы всякое другое орудіе само собою могло исполнить свое дѣло—или по приказанію человѣка, или по собственной предусмотрительности, т.-е. такъ же, какъ способны исполнять дѣла свои рабы и вообще рабочіе люди, то не было бы нужды тогда господамъ, вообще государству, въ рабахъ, въ рабствѣ, а главнымъ мастерамъ—въ рабочихъ свободныхъ, подобно тому, какъ это, напримѣръ, разсказываютъ о произведеніяхъ искусства нѣкоего Дедала. (О немъ говорится по преданію, сохранившемуся у Діодора Сицилійскаго, что будто бы онъ умѣлъ сдѣлать самодвижущіяся статуи, автоматы. Разумѣется само собою, что это преданіе не можетъ быть согласно съ истиною, однакоже въ немъ заключается та истина,—какъ извѣстно намъ изъ другихъ источниковъ, напримѣръ изъ самого Платона,—что Дедалъ первый сталъ дѣлать свои статуи людей такъ, что отдѣлялъ руки, ноги и вообще оконечности отъ туловища, дѣлая ихъ (эти оконечности) самодвижущимися, такъ что казалось, что статуи двигаются какъ бы сами собою. Это былъ важный шагъ скульпторнаго, ваятельнаго искусства въ сравненіи съ предшествующею скульптурою, напримѣръ, египтянъ, у которыхъ были статуи человѣческія неподвижныя.) Разсказываютъ также и о треножникахъ, что они сдѣланы были какъ автоматы, т.-е. способны были сами на своихъ золотыхъ колесцахъ двигаться въ то мѣсто, куда собирались боги для совѣщаній (это есть уже чисто миѳическое представленіе). Или еслибы челноки (т.-е. извѣстныя орудія въ ткацкихъ станкахъ) сами собою ткали разныя матеріи, такъ что не требовали бы человѣка (который пропускаетъ въ основу нить посредствомъ челнока), еслибы, слѣдовательно, эти челноки были автоматами".

Извѣстно, что высказываемое здѣсь Аристотелемъ въ видѣ несбыточнаго желанія (pia desideria) начинаетъ уже сбываться во многихъ отношеніяхъ на самомъ дѣлѣ, особенно со времени изобрѣтенія машинъ, дѣйствующихъ силою паровъ и представляющихся какъ бы автоматами, самодвижущимися. Однакоже извѣстно также всѣмъ, что и съ изобрѣтеніемъ такихъ машинъ все еще оставалось рабство въ разныхъ видахъ. Слѣдовательно потребностью въ такихъ одушевленныхъ орудіяхъ, каковы рабы, какъ замѣняющихъ собою много другихъ орудій, нельзя еще объяснить вполнѣ потребности или даже необходимости въ рабахъ. Потребность или необходимость въ рабахъ относительно Греціи объясняется особенно тѣмъ, что здѣсь гражданинъ долженъ былъ всецѣло посвящать себя государству, его дѣламъ, дѣламъ политическимъ, и слѣдовательно имѣть для этого достаточно полный досугъ, какъ свободу отъ всѣхъ другихъ занятій и въ особенности отъ тѣхъ дѣлъ, которыя, требуя физическаго труда, могли быть исполнены и не гражданами, а другими людьми, каковыми и являлись рабы.

Итакъ рабъ—по ученію Аристотеля—есть человѣкъ, какъ одушевленное орудіе, необходимое для домоводства, для экономіи. Но такимъ же одушевленнымъ орудіемъ является и другой человѣкъ, именно всякій свободный рабочій. Слѣдовательно одного этого признака еще недостаточно для того,

чтобы опредѣлить раба, ибо тотъ признакъ, что рабъ есть одушевленное орудіе, есть признакъ общій рабамъ и свободнымъ рабочимъ. Въ самомъ дѣлѣ, изъ того, что рабъ есть, какъ человѣкъ, орудіе одушевленное, еще не слѣдуетъ, что ему необходимо быть существомъ безъ свободы и безъ права, безправнымъ именно относительно своего господина, ибо и свободный рабочій есть, какъ человѣкъ, также одушевленное орудіе, а между тѣмъ онъ не есть несвободное и безправное существо относительно своего главнаго мастера или архитектора. Изъ того, что рабъ есть орудіе одушевленное, какъ человѣкъ, слѣдуетъ развѣ только то, что рабъ, какъ и свободный рабочій, нуженъ для дома, домоводства, ибо для дома нужны не только неодушевленныя орудія, но и одушевленныя, и притомъ не только собственно такъ-называемыя животныя, но и люди.

Поэтому несвобода и безправность раба должна имѣть какое-нибудь другое основаніе, какую-либо другую причину, и вотъ Аристотель утверждаетъ затѣмъ, что рабство основывается на томъ, что рабъ есть часть имущества, а слѣдовательно есть вещь, что поэтому рабъ, какъ и прочія вещи, какъ и прочія части имущества, т.-е. какъ и прочія животныя—эти одушевленныя орудія—и какъ неодушевленныя орудія, совершенно зависитъ отъ воли своего господина. Такимъ вещнымъ, можно сказать, безличнымъ своимъ характеромъ,—а не тѣмъ, что рабъ есть одушевленное орудіе,—рабъ, съ одной стороны, отличается уже отъ свободнаго рабочаго, а съ другой стороны рабъ не отличается отъ прочихъ вещей, развѣ только отъ безорудныхъ, ибо рабъ есть орудіе, и притомъ одушевленное, такъ что рабъ входитъ вмѣстѣ съ прочими вещами въ составъ имущества своего господина, какъ одна изъ его частей, хотя и превосходящая другія.

Затѣмъ Аристотель различаетъ:

1) собственно орудія (ὄργανα); это суть, такъ сказать, производительныя или творческія орудія;

2) собственно части имущества, какъ орудія только практическія (πράκτικα ὄργανα), какъ ихъ называетъ Аристотель, т.-е. средства просто для жизни человѣка, именно гражданина, чтобы ему можно было жить, существовать, или

для прямого ихъ употребленія въ жизни. (Какъ извѣстно, политико-экономисты называютъ обыкновенно то̀, что̀ по Аристотелю составляетъ производительныя орудія, — всю эту массу производительныхъ, творческихъ орудій, — производительнымъ, продуктивнымъ капиталомъ, а массу такъ-называемыхъ практическихъ орудій, употребляемыхъ для жизни и слѣдовательно потребляемыхъ, истрачиваемыхъ, называютъ обыкновенно потребительнымъ, истрачиваемымъ капиталомъ.)

„Такъ, напримѣръ (говоритъ Аристотель), съ помощію челнока дѣлается, конечно, нѣчто другое, новое, въ сравненіи съ тѣмъ, что̀ прежде было (прежде были сѣти, нити и проч.); слѣдовательно челнокъ есть орудіе производительное, творческое, т.-е. производящее новыя вещи. Напротивъ, одежда и постель съ кроватью, а также пища—все это суть орудія практическія, т.-е. употребляемыя прямо для жизни, но не для производства новыхъ вещей, именно истрачиваемыя, потребляемыя въ болѣе или менѣе короткое время“.

Для полнаго уразумѣнія такого различія, поставляемаго Аристотелемъ, между производительными или творческими и между потребительными или практическими орудіями, замѣтимъ, что Аристотель различаетъ вообще ποίησις, т.-е. производство, совершеніе чего-нибудь новаго и въ этомъ смыслѣ творчество, съ одной стороны, и πράξις, т.-е. просто дѣятельность, всякую другую дѣятельность, кромѣ этой творческой дѣятельности. И то, и другое на русскомъ языкѣ выражается глаголомъ *дѣлать*, но у нѣмцевъ есть два различныя слова, которыми различаются эти понятія, а именно: ποίησις можно перевесть — das machen, а πράξις — das thun. Произведеніе, продуктъ творческаго производства (ποίησις) есть, по Аристотелю, нѣчто новое и притомъ остающееся и послѣ того, какъ оно было произведено,—таковы, напримѣръ, продукты всѣхъ такъ-называемыхъ механическихъ искусствъ, ремеслъ и т. п. и многихъ изъ изящныхъ искусствъ, или продукты собственно такъ-называемыхъ изящныхъ искусствъ, каковы: архитектура, зодчество, скульптура, ваяніе, живопись и поэзія. Продукты же простой дѣятельности, не-творческой, суть—по Аристотелю—нѣчто такое, что̀ исчезаетъ по мѣрѣ того, какъ оно возникаетъ,—каковы, напримѣръ, продукты, произведенія актеровъ,

продукты пляски, пѣнія, игры на инструментѣ, или же таковы тѣ продукты, которые служатъ для непосредственнаго употребленія въ жизни и которые, слѣдовательно, исчезаютъ вслѣдствіе этого употребленія, такъ что это употребленіе есть ихъ потребленіе.

„Такъ какъ (говоритъ Аристотель) ποίησις — творческое производство—и πρᾶξις – простая дѣятельность—различаются такимъ образомъ существенно и такъ какъ то и другое производство, та и другая дѣятельность нуждаются въ извѣстныхъ орудіяхъ, то и сами эти орудія, какъ средства, соотвѣтственныя имъ, должны также существенно различаться, т.-е. одни изъ нихъ и суть поэтическія, производительныя орудія, именно относящіяся до творческаго производства, которыми производятся новыя вещи, новое имущество, а другія—практическія орудія, именно относящіяся до простой жизни, а не до творческой дѣятельности, которыя употребляются непосредственно для жизни человѣческой. Послѣ этого спрашивается: есть ли рабъ орудіе производительное, или же есть орудіе практическое?"

„Такъ какъ свободный рабочій (разсуждаетъ Аристотель) не есть часть имущества, то онъ можетъ быть только орудіемъ производительнымъ, творческимъ, творящимъ и не можетъ быть орудіемъ практическимъ. Напротивъ, такъ какъ рабъ есть часть имущества, а всякая часть имущества служитъ именно для непосредственнаго ея употребленія въ жизни, то онъ, рабъ, можетъ быть только орудіемъ практическимъ, а никакъ не производительнымъ, т.-е. можетъ служить только орудіемъ для сохраненія жизни, существованія своего господина и вообще всего его дома, семейства, для приготовленія вещей, нужныхъ имъ непосредственно для жизни, а не для творческаго производства новыхъ вещей, для чего можетъ служить только свободный рабочій (а не рабъ), ибо онъ не есть часть имущества".

„Жизнь (говоритъ Аристотель) есть просто дѣятельность сама по себѣ, а не творческое производство; ибо жить—въ смыслѣ сохраненія своего существованія—значитъ употреблять или потреблять данное наличное имущество, а не значитъ производить творчески новое имущество. Рабъ есть именно орудіе для всего того, что̀ относится просто до дѣятельности, до жизни, т.-е. рабъ нуженъ именно для сохраненія жизни, существованія своего господина и всего его дома, а не для производства новаго имущества. Ибо рабъ (говоритъ Аристотель) есть часть имущества, т.-е. онъ есть вещь и, слѣдовательно, онъ имѣетъ то же самое значеніе, какое вообще имѣетъ имущество, какъ наличное имущество, и какое имѣетъ вообще всякая другая часть имущества, а именно служитъ непосредственно для жизни господина и всего его дома. Слѣдовательно рабъ—такой рабочій, который дѣлаетъ то̀, что̀, какъ вещь, обращается на употребленіе и потребленіе для жизни, т.-е. что̀ нужно для сохраненія жизни господина и всего его дома. Такъ что въ этомъ именно состоитъ дѣло, назначеніе раба, между тѣмъ какъ дѣло, назначеніе свободнаго рабочаго есть производство новыхъ вещей, новаго имущества, непосредственно для своего главнаго мастера, архитектора. Слѣдовательно рабъ есть орудіе практическое, а свободный человѣкъ—орудіе производительное".

Такимъ образомъ уже и выяснилось вполнѣ существенное различіе между этими двумя равно одушевленными орудіями, какъ лучшими, между рабомъ, съ одной стороны, и между свободнымъ рабочимъ—съ другой. Затѣмъ, говоритъ Аристотель, „какъ всякая вещь не только есть часть другого,—т.-е. своего цѣлаго, но и всецѣло принадлежитъ другому, т.-е. своему цѣлому, какъ его часть,—такъ равно и всякая часть имущества, слѣдовательно въ томъ числѣ и рабъ состоитъ въ такомъ же точно отношеніи къ господину своего имущества, какъ ему же принадлежитъ и все имущество всецѣло; ибо рабъ не есть только часть имущества господина, но и вполнѣ, всецѣло принадлежитъ господину. На такомъ же основаніи (говоритъ Аристотель) о господинѣ можно сказать, что онъ есть только господинъ раба, но нельзя сказать, чтобы онъ принадлежалъ рабу, а, напротивъ, о рабѣ можно сказать, что онъ не только есть рабъ своего господина, но что онъ и всецѣло принадлежитъ своему господину".

„Итакъ (заключаетъ Аристотель) отсюда ясно, какова природа, естество раба и каково его назначеніе вообще, т.-е. чѣмъ онъ можетъ быть или что̀ онъ есть въ возможности

(δύναμις), а именно, что кто, будучи человѣкомъ, по самой природѣ своей принадлежитъ всецѣло не самому себѣ, а другому человѣку, тотъ есть рабъ по самой природѣ или есть природный, естественный рабъ. Другому же человѣку принадлежитъ человѣкъ тогда, когда онъ самъ также есть человѣкъ, но есть вмѣстѣ съ тѣмъ часть его имущества. Часть же имущества, какъ орудіе, есть орудіе практическое, т.-е. средство прямо для жизни, для ея сохраненія, для употребленія въ жизни господина и всего его дома. И притомъ рабъ есть отдѣльное отъ орудующаго имъ господина орудіе, отдѣльно отъ него существующее, т.-е. отдѣльно отъ того, кто его употребляетъ, какъ раба, въ отличіе отъ нераздѣльныхъ съ этимъ орудующимъ, съ господиномъ, орудій, органовъ, каковы, напримѣръ, его глаза, руки, ноги и проч., каковы вообще органы его тѣлеснаго организма. Слѣдовательно этимъ окончательно опредѣляется рабъ, именно: отличаясь отъ органовъ тѣлеснаго организма своего господина, несмотря на то, что эти органы ему принадлежатъ, тѣмъ, что онъ, рабъ, хотя и принадлежитъ господину, хотя и есть его орудіе, но—отдѣльное отъ его организма".

Такъ рѣшаетъ Аристотель этотъ вопросъ всего своего ученія о господинѣ и рабѣ, а именно: что̀ такое рабстро и въ чемъ состоитъ потребность или необходимость въ рабахъ, въ рабствѣ?

2. Второй вопросъ, рѣшить который старается Аристотель въ своемъ ученіи о господинѣ и рабѣ, можетъ быть формулированъ такимъ образомъ: есть ли, существуютъ ли такія существа, именно такіе люди, которые суть рабы по самой своей природѣ, и оправдываетъ ли польза или благо, а также и правда и справедливость, чтобы былъ кто-либо рабомъ, или же, напротивъ, всякое рабство противно природѣ вообще и правдѣ и справедливости?

„Не трудно (говоритъ Аристотель) рѣшить этотъ вопросъ, какъ на основаніи умозрѣнія, такъ и на основаніи данныхъ въ дѣйствительности, въ опытѣ". Такъ для рѣшенія этого вопроса Аристотель разсматриваетъ прежде всего сущность господства вообще и его виды и степени въ видимомъ мірѣ, въ природѣ, въ этомъ смыслѣ слова, какъ внѣшней природѣ. „Господствовать и подчиняться нетолько необходимо, но даже и полезно. Въ нѣкоторыхъ существахъ съ самаго момента ихъ возникновенія происходитъ ихъ раздѣленіе, въ силу котораго одно существо предназначается къ подчиненію, а другое къ господству по самой своей природѣ. Ибо, въ самомъ дѣлѣ, во всемъ, что̀, соединяясь изъ многихъ частей, образуетъ, какъ сложенное изъ нихъ, единое цѣлое,—состоитъ ли это цѣлое изъ неотдѣлимыхъ отъ него частей, каковы, напримѣръ, органы тѣлеснаго организма человѣческаго или животнаго, или же состоитъ изъ отдѣльныхъ частей, каковы, какъ мы видѣли, рабы относительно своего господина,—встрѣчается одно господствующее существо и одно подчиненное его господству. И вотъ изъ всѣхъ существъ природы выказывается ясно осуществленіе этого положенія на одушевленныхъ или живыхъ существахъ, хотя встрѣчается нѣчто въ родѣ господства и тамъ, гдѣ собственно нѣтъ жизни, какъ, напримѣръ, въ гармоніи, т.-е. въ гармоническомъ соединеніи звуковъ, когда одни звуки господствуютъ (доминируютъ) надъ другими. Впрочемъ изслѣдованіе этого рода господства въ музыкѣ такъ далеко отъ нашего предмета, что мы этимъ заниматься не станемъ, а скажемъ только о другихъ видахъ и степеняхъ господства".

„Виды и степени такого природнаго господства, однакоже, многоразличны, смотря по различію природы, какъ того существа, которое подчинено господству, такъ и того существа, которое подчиняетъ господству. Господство тѣмъ лучше, т.-е. тѣмъ оно меньше, тѣмъ менѣе тяжкое, тѣмъ болѣе ограниченное въ отношеніи подчиняющихся господству существъ, чѣмъ эти существа подчиняющіяся болѣе совершенны, какъ напримѣръ господство человѣка надъ человѣкомъ въ этомъ смыслѣ лучше господства человѣка надъ прочими животными. Напротивъ, то господство хуже, т.-е. оно менѣе ограниченно, болѣе тяжко, большее вообще, которому подчинены менѣе совершенныя существа".

„Но всякое животное или живое существо состоитъ изъ души и тѣла. Изъ нихъ по самой природѣ своей душа господствуетъ, а тѣло ей подчиняется. Однакоже при этомъ само собою разумѣется, что если говорится о томъ, что̀ есть по природѣ таковое, то существа въ этомъ случаѣ должны

быть разсматриваемы въ ихъ, такъ сказать, нормальномъ состоянiи, а не въ анормальномъ, не въ искаженномъ, изуродованномъ, болѣзненномъ и т. д. Такъ и здѣсь, когда говорится, что душа по природѣ своей господствуетъ, а тѣло по природѣ своей подчиняется ей, то разумѣется, что душа и тѣло находятся въ нормальномъ состоянiи. Такъ, говоря и о человѣкѣ то же самое, разумѣется здѣсь также его нормальное состоянiе или—что̀ все равно—разумѣется нормальный человѣкъ, т.-е. человѣкъ совершенно здоровый и душевно, и тѣлесно. И вотъ въ такомъ нормальномъ человѣкѣ и бываетъ то̀, что̀ мы сказали, т.-е. что душа господствуетъ, а тѣло подчиняется. Напротивъ, въ испорченномъ, искаженномъ, болѣзненномъ, ненормальномъ человѣкѣ тѣло господствуетъ надъ душою, а душа подчиняется тѣлу, потому что душа и тѣло въ такомъ ненормальномъ человѣкѣ находятся также въ ненормальномъ, т.-е. противоестественномъ, противномъ природѣ самаго существа, состоянiи".

Затѣмъ въ самой душѣ Аристотель различаетъ двѣ части: 1) разумную саму по себѣ часть, или разумъ, и 2) ту часть, которая должна, подчиняясь разуму, стать разумною и способна стать таковою, а именно это есть сила влеченiй, чувствованiй, страстей, вообще аффектовъ. Ниже обѣихъ этихъ частей души, а слѣдовательно ниже всей души въ ея цѣлости въ животномъ, а потому и въ человѣкѣ, есть тѣло, которое подчиняется такимъ образомъ обѣимъ частямъ души по самой своей природѣ, и которое также есть часть человѣка. „Поэтому (говоритъ Аристотель) господство души надъ тѣломъ хуже, т.-е. болѣе неограниченно, нежели господство разума надъ силою влеченiй, пожеланiй, страстей, аффектовъ и т. п., именно потому, что тѣло отъ души находится въ бо̀льшемъ разстоянiи, нежели разумная часть, разумъ отъ души въ ея цѣлости, или потому, что само тѣло есть менѣе совершенное существо, нежели разумъ, въ сравненiи съ душою. А именно можно замѣтить и различать въ живыхъ существахъ, въ животныхъ и въ человѣкѣ господство деспотическое, т.-е. подобное господству господина надъ рабомъ, какъ бо̀льшее, худшее господство, т.-е. неограниченнѣйшее, тяжелѣйшее, и господство политическое, подобное господству или начальству политика, правителя республиканскаго государства надъ его согражданами, какъ свободными, равными, а также подобно господству царя въ смыслѣ греческомъ, какъ патрiарха, родоначальника надъ своими подданными, единоплеменниками, родичами, которое (господство) есть меньшее, болѣе ограниченное, менѣе тяжкое и проч. Ибо господство души надъ тѣломъ есть деспотическое, а господство разума надъ силою влеченiй и т. д. есть господство политическое и царское, т.-е. подобное ему. Приэтомъ очевидно, что повиновенiе, оказываемое тѣломъ душѣ и силою влеченiй, чувствованiй, страстей — разуму, согласно съ природою и полезно всѣмъ имъ вообще; напротивъ, раздѣленiе между ними господства или даже извращенiе всего сказаннаго отношенiя между ними вредно для нихъ".

„Далѣе, въ какомъ отношенiи состоятъ въ человѣкѣ господствующее и подчиненное начала, въ такомъ же отношенiи находятся и прочiя животныя вообще къ человѣку, а именно: господство человѣка надъ прочими животными есть деспотическое, т.-е. подобное господству господина надъ рабомъ или господству души надъ тѣломъ. Но домашнiя животныя совершеннѣе, лучше дикихъ животныхъ, а слѣдовательно и господство надъ ними человѣка лучше, т.-е. менѣе тяжко, меньшее и проч., такъ что поэтому для всѣхъ животныхъ полезно поступать въ услуженiе къ человѣку, чтобы сдѣлаться ручными, домашними животными, ибо чрезъ это животныя будутъ подлежать лучшему господству, нежели въ дикомъ своемъ состоянiи, и вмѣстѣ съ тѣмъ чрезъ это они станутъ причастны къ сохраненiю жизни своей собственной, т.-е. человѣкъ, сохраняя свою собственную жизнь, будетъ заботиться и объ охраненiи жизни этихъ животныхъ, между тѣмъ какъ объ охраненiи жизни дикихъ животныхъ онъ не заботится".

„Далѣе, мужской полъ имѣетъ естественное господство, какъ сильнѣйшiй полъ, надъ поломъ слабѣйшимъ, женскимъ, и потому мужской полъ по природѣ господствуетъ надъ женскимъ, а женскiй по природѣ подчиненъ господству, что̀ въ самомъ дѣлѣ и встрѣчается во всемъ человѣческомъ родѣ, хотя это господство мужчины надъ женщиной вообще и мужа надъ женою въ особенности еще лучше, т.-е. еще меньшее, чѣмъ

какое прежде сказано было, потому что женщина есть совершеннѣйшее, въ сравненіи съ прочими животными, существо, ибо и она есть человѣкъ, хотя стоитъ на низшей ступени въ сравненіи съ мужчиною, потому что женщина есть недодѣланный человѣкъ“.

Вотъ, опираясь на такія-то основанія, и выводитъ Аристотель изъ нихъ, какъ изъ посылокъ, такія умозаключенія: всѣ существа, стоящія одно отъ другого, по своей природѣ, въ такомъ отдаленіи, какъ тѣло отъ души и какъ животныя отъ человѣка, т.-е. всѣ существа, которыя находятся къ человѣку въ такомъ же отношеніи, какъ тѣло къ душѣ и животныя къ человѣку,—а въ этомъ отношеніи находятся всѣ люди, назначеніе которыхъ состоитъ въ употребленіи ихъ тѣлесныхъ силъ и которыхъ самое лучшее дѣло есть именно это употребленіе,—всѣ они по природѣ своей суть рабы, и господство надъ ними полезно особенно для нихъ, т.-е. совершенно такъ, какъ относительно помянутыхъ существъ, т.-е. тѣла, подчиняющагося душѣ, женскаго пола, подчиняющагося мужскому, животныхъ, подчиняющихся человѣку; ибо по природѣ, или естественно, рабъ есть тотъ человѣкъ, который можетъ, имѣетъ возможность (δύναμις) принадлежать всецѣло другому человѣку (и потому рабъ и принадлежитъ всецѣло другому человѣку на самомъ дѣлѣ (ἐνεργία), потому что всякая возможность (δύναμις) становится въ развитіи своемъ энергіею) и которому лишь настолько причастенъ разумъ, чтобы слышать голосъ господина, т.-е. понимать его велѣнія, но самому не повелѣвать. Прочія живыя существа, прочія животныя даже не слышатъ голоса разума, а подчинены чувственнымъ влеченіямъ, побужденіямъ, и потому они не суть рабы, хотя господство надъ ними человѣка такое же деспотическое, какъ и господство его, какъ господина, надъ рабами своими. Впрочемъ почти одинаковыя услуги оказываютъ намъ рабы и ручныя, домашнія животныя служа намъ своимъ тѣломъ, своими тѣлесными силами для удовлетворенія жизненныхъ потребностей нашихъ, хотя, какъ сказано было выше, рабы замѣняютъ собою, какъ орудія, многія другія орудія, даже одушевленныя, не говоря уже о неодушевленныхъ орудіяхъ.

Итакъ Аристотель отвѣчаетъ *утвердительно* на второй

вопросъ: есть ли, существуютъ ли люди, которые суть рабы по природѣ своей, т.-е. которые соотвѣтствуютъ поставленному при рѣшеніи перваго вопроса понятію о рабѣ по природѣ. И при этомъ онъ находитъ, что владычество господина надъ рабомъ полезно имъ обоимъ, и въ особенности полезно самому рабу. Напротивъ, Аристотель не раздѣляетъ воззрѣнія противниковъ рабства, отрицающихъ всякое природное его основаніе, т.-е. насколько они отрицаютъ это основаніе. Наконецъ:

3. Третій и послѣдній вопросъ можно формулировать такъ: есть ли общіе, внѣшніе, вѣрные, т.-е. видимые существенные признаки рабской природы человѣка, и сама ли природа установила такіе признаки разъ навсегда, или же установили ихъ законы, или, наконецъ, установило ихъ особенное воззрѣніе на этотъ предметъ греческаго народа?

Аристотель отвергаетъ перваго рода признаки, т.-е. установленные разъ навсегда самою природою, какъ абсолютно вѣрные, существенные, видимые, всеобщіе, именно на слѣдующемъ основаніи. Природа,—говоритъ онъ,—старается, конечно, образовать различные тѣлесные организмы свободныхъ людей и рабовъ: она старается сдѣлать рабовъ сильными тѣлесно, соотвѣтственно ихъ назначенію — доставлять необходимое для жизни своими тѣлесными силами; а свободныхъ людей старается сдѣлать слабыми тѣлесно и неспособными къ подобнымъ тѣлеснымъ работамъ, напротивъ—способными для государственной жизни съ обѣими ея главными отраслями, каковы: военная и мирная жизнь людей въ государствѣ. „Однакоже (замѣчаетъ Аристотель) встрѣчается и наоборотъ, что одни люди имѣютъ только тѣло свободныхъ людей, а другіе—только душу ихъ. Но во всякомъ случаѣ очевидно, что еслибы хотя одно тѣлесное различіе между господиномъ и рабами было столь значительно, какъ между человѣческими образами, статуями и образами, статуями боговъ, то всѣ сказали бы, что уступающіе въ этомъ отношеніи богамъ люди и, слѣдовательно, люди, уступающіе другимъ людямъ, по справедливости служатъ этимъ превосходящимъ ихъ людямъ, по справедливости суть рабы ихъ. Но такого значительнаго различія даже и относительно тѣлеснаго организма нѣтъ по природѣ между свободными людьми и рабами, а слѣдовательно нѣтъ

абсолютно вѣрнаго, всеобщаго, существеннаго признака различія между господиномъ и рабомъ, относительно тѣлеснаго организма. А если вѣрно уже относительно къ тѣлу, къ тѣлесному организму, что природа старается отличить здѣсь свободныхъ отъ рабовъ, какъ это было прежде сказано, то еще съ бо̀льшимъ правомъ можно признать это различіе между свободными и рабами относительно ихъ души, но за то красота души значительно менѣе можетъ быть наглядною, видимою, чѣмъ тѣлесная красота, слѣдовательно нѣтъ абсолютно-вѣрнаго общаго, существеннаго признака въ рабской природѣ относительно души, какъ и относительно тѣла".

И законы не устанавливаютъ, не указываютъ, какого-либо абсолютно-вѣрнаго общаго внѣшняго, видимаго признака, чтобы различать, кто по природѣ своей свободный, а кто—рабъ. Это положеніе развивается Аристотелемъ въ связи съ предыдущимъ.

„Такимъ образомъ (говоритъ Аристотель) легко усмотрѣть, что и защитники противоположнаго мнѣнія, т.-е. мнѣнія, что нѣтъ рабства по природѣ, въ нѣкоторомъ отношеніи говорятъ отчасти вѣрно. А именно, выраженія „быть рабомъ" и „рабъ" (ὁ δοῦλος) встрѣчаются въ двоякомъ значеніи: „быть рабомъ" и „рабъ *по природѣ*" — это одно значеніе, или „быть рабомъ" и „рабъ *по закону*"—это другое значеніе; ибо есть также и рабы по закону, и служатъ, какъ таковые, другимъ людямъ, подчиняясь ихъ господству".

„Опредѣляя ближе этотъ законъ, можно сказать, что это есть нѣчто въ родѣ соглашенія между народами, по которому признается, что побѣжденный на войнѣ становится собственностью, частью имущества побѣдителя и, слѣдовательно, какъ военно-плѣнный, становится его рабомъ. Но противъ этого закона возбуждаютъ многіе законники то обвиненіе, какое возбуждаютъ эти же законники противъ ораторовъ. Ибо было бы ужасно, если бы тому, кто способенъ побѣдить и кто сильнѣе, доставался по закону побѣжденный, какъ подвластный, какъ рабъ. Такое различіе въ мнѣніяхъ встрѣчается не только у законниковъ, но и у философовъ (т.-е. одни производятъ рабство изъ войны, основывая его на силѣ, а другіе и отсюда не производятъ рабства, и не считаютъ основаніемъ рабства силу)".

При этомъ замѣтимъ, между прочимъ, выраженіе Аристотеля, что многіе,—говоритъ онъ,—законники возбуждаютъ то обвиненіе (т.-е. въ противозаконности), какое возбуждаютъ противъ ораторовъ. Это значитъ—эти законники считаютъ такой законъ въ высшей степени несправедливымъ, ибо здѣсь намекаетъ Аристотель на существовавшій въ Аѳинахъ законъ, по которому всякій аѳинянинъ имѣлъ право возбуждать обвиненіе въ нарушеніи государственныхъ законовъ, конституціи, противъ всякаго, предлагавшаго какую-либо мѣру противную существующему закону. Осужденіе вслѣдствіе такого обвиненія было весьма тяжко, и вотъ опасности быть въ этомъ обвиненными всегда подвергались ораторы, которые, заискивая у народа, старались быть демагогами.

„Такъ одни (продолжаетъ Аристотель) признаютъ силу праведнымъ и справедливымъ основаніемъ рабства по природѣ. Они исходятъ, отправляются отъ предположенія, что добродѣтель всегда бываетъ соединена съ силою, слѣдовательно можно признать праведнымъ и справедливымъ послѣдствіемъ войны господство побѣдителя, какъ сильнѣйшаго и потому совершеннѣйшаго, надъ побѣжденнымъ. Другіе же признаютъ насиліе неправеднымъ и несправедливымъ по природѣ, а потому отвергаютъ, какъ противное природѣ, господство побѣдителя надъ побѣжденнымъ".

Такимъ образомъ Аристотель приводитъ два противоположныхъ мнѣнія, изъ которыхъ одно основываетъ природное рабство на силѣ, т.-е. на той силѣ, которая выказывается, выражается въ побѣдѣ надъ непріятелемъ въ сраженіи во время войны, затѣмъ въ плѣненіи непріятеля, вслѣдствіе котораго непріятель становится рабомъ того, кто его плѣнилъ. Такъ что это военное плѣненіе есть, по этому мнѣнію, одинъ изъ существенныхъ, необходимыхъ внѣшнихъ признаковъ существованія рабства. Другое, противоположное тому мнѣніе отвергаетъ такое основаніе рабства. Аристотель говоритъ, что первые мыслители признаютъ такимъ образомъ силу праведнымъ и справедливымъ основаніемъ рабства по природѣ, ибо они отправляются отъ предположенія, что добродѣтель въ смыслѣ нравственнаго совершенства, каково есть здѣсь мужество, всегда бываетъ соединена съ силою, слѣдовательно, что можно при-

знать праведнымъ и справедливымъ господство побѣдителя надъ побѣжденнымъ, какъ сильнѣйшаго надъ слабѣйшимъ, и потому какъ превосходящаго его добродѣтелью. Другіе, напротивъ, признаютъ всякое насиліе, а слѣдовательно и этотъ видъ насилія, выражаемаго въ видѣ побѣды надъ непріятелемъ, неправеднымъ и несправедливымъ по природѣ и потому отвергаютъ, какъ противное природѣ, господство побѣдителя надъ побѣжденнымъ или превращеніе побѣжденнаго побѣдителемъ въ военно-плѣннаго и съ тѣмъ вмѣстѣ и въ раба своего.

Аристотель здѣсь, какъ обыкновенно во всѣхъ другихъ ученіяхъ своихъ, приводитъ разныя противоположныя мнѣнія и старается согласить ихъ, считая, что каждое изъ такихъ противоположныхъ мнѣній заключаетъ въ себѣ долю истины. А именно, здѣсь, въ отношеніи этихъ двухъ приведенныхъ имъ мнѣній, Аристотель соглашается съ первыми мыслителями въ томъ, что добродѣтель вооруженная и снабженная, такъ сказать, средствами для успѣха своего дѣла, въ самомъ дѣлѣ является особенно сильною, соединенною съ силою. Но Аристотель отвергаетъ абсолютность признанія такого соединенія добродѣтели съ силою, говоря, что несправедливо предположеніе, будто бы добродѣтель *всегда* бываетъ соединена съ силою, а потому онъ и признаетъ, что силу, а слѣдовательно побѣду надъ непріятелемъ, плѣненіе во время войны и проч., нельзя признать общимъ внѣшнимъ существеннымъ признакомъ рабства, какъ его природнымъ основаніемъ. „Притомъ (говоритъ онъ) мнѣніе, будто бы рабство, основанное на побѣдѣ въ войнѣ, и слѣдовательно на военноплѣненіи, праведно и справедливо по природѣ, противорѣчитъ само себѣ, заключаетъ въ себѣ самопротиворѣчіе, потому что причина войны можетъ быть и неправедна и несправедлива, а не только всегда праведна и справедлива. Когда же причина войны будетъ неправедна и несправедлива, то никто не станетъ тогда утверждать, что тотъ, кто не заслужилъ быть рабомъ, есть рабъ по природѣ, а не заслужилъ быть рабомъ тотъ, кто будетъ обращенъ въ рабство вслѣдствіе военноплѣненія, вслѣдствіе побѣды во время войны, которой причина неправедна и несправедлива. Иначе должно будетъ согласиться, что люди, признанные всѣми за благороднѣйшихъ

по природѣ своей, суть по природѣ своей сами рабы, и потомки рабовъ только вслѣдствіе того, что имъ случится быть взятыми въ плѣнъ и проданными или обращенными въ рабство. *Быть* рабомъ по природѣ и *стать* рабомъ, т.-е. по закону войны, какъ международному соглашенію, по которому военноплѣнные становятся рабами, это не одно и то же. Въ этомъ и заключается причина, почему греки, эллины, не называютъ себя рабами; хотя бы греки и попали случайно въ рабство, то все-таки по природѣ своей они не *суть* рабы, хотя и *стали* рабами. Рабами называютъ они только варваровъ, такъ что варвары суть рабы, хотя они и не стали бы рабами по военному плѣну, не были бы побѣждены на войнѣ. Это-то и есть то, что выдается также за общій существенный внѣшній признакъ природнаго рабства, именно какъ третій и послѣдній признакъ, установляемый особеннымъ воззрѣніемъ греческаго народа, т.-е. его убѣжденіемъ, что греки самой природою назначены для свободы, а варвары назначены для рабства, такъ что всѣ вообще греки суть по природѣ свободные, а всѣ варвары суть по природѣ рабы. Это есть общее качество, общій признакъ рабства по природѣ (т.-е. принадлежность къ варварамъ, а не къ грекамъ)“.

Но Аристотель признаетъ однакоже это убѣжденіе своего народа, это воззрѣніе грековъ погрѣшительнымъ въ томъ отношеніи, что оно основывается на предположеніи, будто бы отъ благороднаго племени всегда происходятъ благородные люди, а слѣдовательно и свободные люди, а отъ неблагороднаго племени—неблагородные люди, а слѣдовательно и рабы. Правда, говоритъ онъ, къ этому дѣйствительно стремится природа, чтобы *такъ* создавать людей, чтобы выводить отъ благородныхъ—благородныхъ же людей, свободныхъ по природѣ, а отъ неблагородныхъ—неблагородныхъ, рабовъ по природѣ. Но не всегда это удается и самой природѣ.

Итакъ Аристотель отвергнулъ всѣ три приведенные внѣшніе признака, въ смыслѣ общихъ, существенныхъ, абсолютно вѣрныхъ признаковъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ отвергнулъ онъ и вообще абсолютное воззрѣніе на рабство, защищающее его, какъ праведное и справедливое учрежденіе по природѣ, на основаніи именно такихъ признаковъ. Однакоже чрезъ это

Аристотель вовсе не перешелъ на сторону тѣхъ мыслителей, которые признаютъ рабство неправеднымъ и несправедливымъ учрежденіемъ. Если резюмировать все сказанное, говоритъ Аристотель, то такое колебаніе мнѣній (т.-е. между защитниками и противниками рабства) не лишено основанія, т.-е. есть доля истины за тѣмъ и другимъ. Съ одной стороны очевидно, что люди вообще не суть отъ природы ни абсолютно свободные, ни абсолютно рабы, но, съ другой стороны, очевидно, что у нѣкоторыхъ единичныхъ людей это различіе дѣйствительно выдается, какъ обусловливающее свободу и рабство ихъ. Слѣдовательно это индивидуальный признакъ, а не всеобщій, существенный. Поэтому и правда и справедливость, и необходимость требуютъ, чтобы одинъ человѣкъ начальствовалъ, господствовалъ, а другой былъ подчиненнымъ господству, начальству свойственнымъ его природѣ образомъ и, слѣдовательно, чтобы были и господа, и рабы, чѣмъ всѣ люди и осуществляли бы на самомъ дѣлѣ, въ дѣйствительности такую необходимость, такую правду и справедливость.

„Только дурного рода господство вредно (говоритъ Аристотель) имъ обоимъ, — и господину, и рабу. Слѣдовательно, напротивъ, хорошаго рода господство полезно имъ обоимъ. Ибо что̀ полезно части, то̀ полезно и цѣлому, и что̀ полезно тѣлу, то̀ полезно и душѣ. Но такая часть господина есть—какъ мы видѣли уже—рабъ, и на него должно смотрѣть какъ на часть господина именно одушевленную, хотя и отдѣленную отъ его тѣла, отъ его тѣлеснаго организма, а не связанную съ нимъ, какъ прочіе собственно такъ-называемые органы его организма. Поэтому и между господиномъ и рабомъ, если ихъ къ тому создала природа, т.-е. если они, какъ индивиды, таковы по самой своей природѣ, можетъ существовать и въ самомъ дѣлѣ существуетъ взаимная дружба, любовь (φιλία), какъ тотъ видъ дружбы, любви, который основанъ на взаимной пользѣ, ими другъ другу доставляемой (ибо въ этикѣ различаетъ Аристотель разные виды дружбы, любви, и между прочимъ основаніе одной есть польза, другой—пріятность, а третьей — добродѣтель). Между тѣмъ, если они сдѣлались таковыми не по природѣ, а по такъ-называемому закону, т.-е. существующему международному соглашенію, или вслѣдствіе насилія, ка-

ково именно военное плѣненіе, бываетъ тому противное, т.-е. между ними возникаетъ вѣчная вражда, ибо они одинъ для другого не полезны, а, напротивъ, вредны“.

„Изъ предыдущаго (продолжаетъ Аристотель) очевидно то, что власть господина въ домѣ и власть правителя въ государствѣ не тождественны, что и самыя формы начальствованія, господствованія, правленія не всѣ одинаковы, какъ утверждаютъ нѣкоторые, ибо одно начальствованіе, господствованіе, правленіе свойственно для свободныхъ по природѣ людей, а другое свойственно для рабовъ. Далѣе, не тождественны также и начальствованіе, господствованіе, правленіе домашнее, т.-е. главы семейства, дома и политическое, государственное, т.-е. правителя государства, политика. Дѣятельность главы дома есть начальствованіе надъ неравными, ибо правится всякій домъ единолично однимъ главою, которому подчиняются и свободные, и несвободные, вообще неравные члены дома, а дѣятельность политика, правителя государства есть начальствованіе надъ свободными и равными согражданами“.

„Очевидно также (говоритъ Аристотель), что названіе „господинъ“ не вытекаетъ изъ знанія, т.-е. не потому кто-либо такъ называется, что онъ есть знающій, а вытекаетъ изъ извѣстнаго состоянія, т.-е. онъ потому такъ называется, что есть такіе люди, какъ индивиды, которые по природѣ своей суть господа, равно какъ и названія: „свободный“ и „рабъ“. Такъ что кто знаетъ господствовать, тотъ еще чрезъ это самое (что онъ знающій въ этомъ отношеніи) не есть господинъ. Однакоже очень возможна наука о господствѣ и рабствѣ, какъ искусство господствовать и какъ искусство служить; какъ, напримѣръ, одинъ учитель въ Сиракузахъ училъ, образовывалъ въ самомъ дѣлѣ людей для служенія, а именно: училъ за плату рабовъ всему, что относится до ихъ службы. Такое ученіе можетъ включать въ себя, въ свою область даже больше предметовъ обыкновенныхъ, т.-е. кромѣ предметовъ обыкновенной рабской службы, напримѣръ, и поваренное искусство, и другія подобныя отрасли службы въ домѣ, которыя оспариваютъ одна у другой преимущество — какая изъ нихъ превосходнѣе, смотря по оцѣнкѣ ихъ или по потребности въ нихъ, какъ и пословица говоритъ: „рабъ рабу и господинъ

19*

господину рознь", т.-е. не всѣ рабы, какъ рабы, и не всѣ господа, какъ господа, равны между собою. Все это суть науки, искусства для рабовъ. Между тѣмъ наука, искусство, а слѣдовательно и знаніе для господина состоитъ въ томъ, чтобы онъ умѣлъ пользоваться своими рабами; ибо не пріобрѣтеніемъ рабовъ, а пользованіемъ ими означается сущность, понятіе господина. Но такая наука, такое знаніе не есть впрочемъ что-либо высокое, важное; она состоитъ просто въ слѣдующемъ правилѣ, принципѣ практическомъ: все, что долженъ умѣть дѣлать рабъ, то долженъ умѣть приказывать господинъ; а потому, кто находится въ такомъ положеніи, что ему и этимъ не нужно заниматься, т.-е. даже не нужно ему отдавать приказанія рабамъ, тотъ предоставляетъ эту честь приказывать управителю дома своего или прикащикамъ, а самъ уже исключительно занимается государственными дѣлами, или же философіей" (это уже идеалъ гражданина у Аристотеля).

„Но искусство пріобрѣтать имущество, или ктетика (κτῆσις — пріобрѣтеніе) отлично отъ обоихъ сказанныхъ искусствъ, т.-е. и отъ господскаго, и отъ рабскаго искусства. И насколько пріобрѣтеніе праведно и справедливо и естественно, — это искусство, ктетика, сродно съ дѣятельностью, относящеюся до войны и до охоты, ибо война и охота суть—по Аристотелю—способы пріобрѣтенія имущества, такіе же праведные и справедливые и естественные, природные, какъ и другіе обыкновенные способы пріобрѣтенія".

Такъ переходитъ Аристотель ко второму ученію своему—о пріобрѣтеніи имущества, излагаемому въ третьей и четвертой главахъ первой книги его „Политики".

Общій результатъ всего изложеннаго нами Аристотелева ученія о господинѣ и рабѣ, выражаясь вкратцѣ, таковъ: рабство основано на природѣ, такъ что есть рабы по природѣ, какъ есть и господа по природѣ, но въ смыслѣ индивидовъ, а не вообще. Такъ что не слѣдуетъ дѣлить родъ человѣческій на двѣ какъ бы половины, изъ которыхъ одна была бы по природѣ свободною, а другая была бы по природѣ рабскою. Напротивъ, различіе между свободными и рабами видимо только на немногихъ людяхъ, какъ индивидахъ единичныхъ. Почти у

всѣхъ людей свободная и рабская природа, такъ сказать, перемѣшаны. Слѣдовательно абсолютно вѣрныхъ, общихъ существенныхъ признаковъ для различія ихъ нѣтъ, а потому при сужденіи о томъ, кто изъ данныхъ единичныхъ людей по природѣ свободенъ, и кто по природѣ рабъ, должно обращать вниманіе на всю индивидуальность каждаго человѣка. Словомъ, Аристотель отрицаетъ, какъ невѣрную, всякую *абсолютную* теорію рабства, какъ ту, которая защищаетъ рабство, такъ и ту, которая отвергаетъ его, и установляетъ новую теорію, которую можно назвать *индивидуалистическою* теоріею.

Но не противорѣчитъ ли—спрашивается—самъ себѣ Аристотель, внося рабство, какъ необходимое учрежденіе, даже въ свое наилучшее государство? Нѣтъ, онъ не противорѣчитъ, потому что никогда не слѣдуетъ забывать, что государство—по Аристотелю—есть цѣль и всѣхъ единичныхъ людей, индивидовъ, и всѣхъ общеній, содержащихся въ этомъ самомъ высшемъ политическомъ общеніи. Съ такой точки зрѣнія Аристотель допускаетъ рабство, насколько онъ его считалъ необходимымъ средствомъ для государства, какъ цѣли. Необходимымъ же средствомъ для цѣли государства считалъ онъ рабство, основываясь на своемъ понятіи о рабѣ, что рабъ есть одушевленное орудіе, есть имущество, необходимое для домоводства, и на своемъ понятіи о свободномъ гражданинѣ, что онъ есть необходимая часть государства, есть его членъ, который посвящаетъ себя всецѣло государству, и который потому не долженъ быть ничѣмъ отвлекаемъ отъ этого своего дѣла, а потому для его существованія, для его жизни необходимы рабы, какъ практическія орудія въ смыслѣ Аристотелевомъ.

Вотъ почему весь экономическій бытъ государства долженъ основываться—по Аристотелю—на рабствѣ, какъ это и было на самомъ дѣлѣ во всей древней Греціи и вообще въ античной древности, гдѣ общее благо, какъ общая цѣль всего государства, проникало всю человѣческую жизнь. Гражданинъ долженъ былъ всецѣло отдавать себя государству, въ чемъ онъ и находилъ свое природное, естественное назначеніе. Но такое отношеніе гражданъ къ государству несовмѣстно было съ развитіемъ частной жизни и въ особенности съ физическимъ, вообще промышленнымъ, въ обширномъ смыслѣ слова, трудомъ

гражданъ. Призванiе политическое и призванiе промышленное, въ обширномъ смыслѣ слова, должны были поэтому раздѣляться въ античной древности между разными людьми. Съ одной стороны, гражданинъ посвящаетъ себя государству, политической жизни: ему нуженъ былъ для этого досугъ, т.-е. свобода отъ физическаго, промышленнаго труда; для него были поэтому необходимы рабы, которые такимъ трудомъ могли бы удовлетворять его насущнымъ, вещественнымъ, матерiальнымъ потребностямъ. Съ другой стороны, при подчиненномъ, служебномъ государству значенiи частныхъ интересовъ, выгодъ, пользъ, промышленное населенiе государства исключалось изъ политической жизни, которая вращалась тогда только въ тѣсномъ, замкнутомъ кругѣ гражданъ. Напротивъ, въ новое время, съ развитiемъ частной жизни, самостоятельности человѣка, какъ правоспособнаго существа, какъ лица, совмѣщающаго въ себѣ и гражданина въ особенности, и человѣка вообще,—съ одной стороны гражданинъ, членъ государства не нуждается уже въ рабахъ, но зато онъ и не принадлежитъ всецѣло государству, не посвящаетъ себя исключительно политической жизни. Поэтому, съ другой стороны, и промышленное населенiе государства, прiобщается также къ политической жизни, къ политическимъ правамъ, какъ и все остальное населенiе государства.

Аристотель не могъ еще начертать государства, которое все состояло бы изъ однихъ свободныхъ людей и въ которомъ бы не было рабства. Онъ не могъ еще взойти на ту высоту, на которую возвысилось на самомъ дѣлѣ человѣчество только уже въ новѣйшее время, особенно уже подъ влiянiемъ христiанства. Аристотель не возвысился еще до мысли о принадлежащемъ всѣмъ людямъ безъ исключенiя человѣческомъ достоинствѣ. Онъ думалъ, что есть люди, какъ индивиды, которые по своей природѣ отличаются отъ всѣхъ другихъ людей, какъ отличается душа отъ тѣла или человѣкъ отъ прочихъ животныхъ; онъ предполагалъ, что изъ этого различiя между людьми и вытекаетъ господство, съ одной стороны, и рабство—съ другой. Принимая при этомъ постепенность въ восхожденiи отъ низшихъ существъ до высшихъ, до животныхъ и наконецъ до человѣка, онъ принималъ такую постепенность и для самого

человѣка, для самихъ людей, а не только для прочихъ существъ, даже не только для прочихъ животныхъ, т.-е. онъ признавалъ, что есть люди по природѣ низкiе и есть люди по природѣ высокiе. Первые—говоритъ онъ—и суть естественные рабы послѣднихъ.

Причина же, почему естественную постепенность между прочими живыми существами распространилъ Аристотель и на людей, т.-е. почему онъ призналъ, что и между людьми есть естественная постепенность, заключается именно въ томъ, что онъ признавалъ разумъ присущимъ не одной только человѣческой душѣ, но признавалъ, что есть его слѣды и въ прочихъ животныхъ, такъ что Аристотель вообще не отличалъ душу человѣческую отъ душъ прочихъ животныхъ качественно, а отличалъ только количественно, степенью развитiя, и потому-то онъ и могъ допустить, что есть люди, какъ индивиды стоящiе по своему развитiю на такой же низкой ступени, какъ и прочiя животныя; а такъ какъ прочiя животныя подчиняются человѣку, то, слѣдовательно, и люди, стоящiе на одинаковой ступени съ животными, по своей природѣ также подчиняются вполнѣ господству человѣка, стоящаго по природѣ своей на высшей ступени, или же суть естественные рабы того человѣка, который по природѣ своей есть господинъ.

Изложивши такимъ образомъ ученiе о господинѣ и рабѣ, Аристотель и переходитъ логически къ изложенiю своего ученiя объ имуществѣ вообще, особенно же о его прiобрѣтенiи, потому что рабъ—по Аристотелю—есть только часть имущества.

б. Объ имуществѣ вообще и въ особенности о его прiобрѣтенiи. Для уразумѣнiя этого ученiя сперва скажемъ объ общихъ основанiяхъ или основныхъ предположенiяхъ этого ученiя, по Аристотелю. Между основами, на которыхъ зиждется государство, немаловажное мѣсто занимаетъ, по Аристотелю, та матерiальная основа, которая обыкновенно называется имуществомъ, а именно, имущество членовъ государства, гражданъ. Самое существованiе государства лишь тогда только и возможно, когда существуетъ такое имущество и притомъ какъ благоустроенное. Ибо хотя въ государствѣ, какъ цѣломъ, важнѣе—по Аристотелю—граждане, какъ отдѣльныя

его части, и хотя, съ одной стороны, единичный, отдѣльный гражданинъ вмѣстѣ съ своимъ имуществомъ получаетъ свое значеніе только въ государствѣ, какъ въ цѣломъ; съ другой стороны, дѣятельность государства опирается на благоустроенномъ соединеніи и употребленіи въ дѣло матеріальныхъ услугъ со стороны гражданъ, для государства, какъ исполненіи ими имущественныхъ, вещественныхъ, такъ сказать, повинностей въ пользу государства, государственныхъ повинностей. Но для оказанія этихъ матеріальныхъ услугъ, со стороны гражданина, непосредственно въ пользу государства, равно какъ и для всякой дѣятельности со стороны гражданина, служащей непосредственно къ сохраненію собственной своей жизни, а чрезъ ея посредство и къ сохраненію государства, какъ совокупности гражданъ, гражданинъ самъ лично не снабженъ отъ природы всѣми нужными къ тому средствами; ибо, кромѣ данныхъ ему природою души и тѣла, онъ нуждается еще во внѣшнихъ средствахъ, т.-е. вещахъ, чтобы употреблять ихъ для своей жизни, для жизненной дѣятельности. Совокупность-то этихъ вещей, какъ внѣшнихъ средствъ для человѣческой жизни, и называетъ Аристотель *имуществомъ* въ обширномъ смыслѣ слова. Добываніе же этихъ вещей, какъ внѣшнихъ средствъ для сохраненія собственной личной жизни, или своего дома, а также государства называетъ Аристотель вообще *пріобрѣтеніемъ имущества*. Или, выражаясь полнѣе и точнѣе,— пріобрѣтеніемъ имущества вообще (κτῆσις) называется у Аристотеля всякая дѣятельность, посредствомъ которой гражданинъ добываетъ необходимыя для своей жизни вещи, внѣшнія средства, съ цѣлью непосредственнаго ихъ употребленія, или съ цѣлью стяжанія, т.-е. пріобрѣтенія другихъ вещей, какъ новыхъ вещей. Какъ самое имущество, такъ и его пріобрѣтеніе, служатъ, такимъ образомъ, къ удовлетворенію потребностей и гражданина, и государства и состоятъ между собою въ такой необходимой связи, что они взаимно себя обусловливаютъ. Съ одной стороны, пріобрѣтеніе имущества предшествуетъ вещи, какъ части имущества, ибо пріобрѣтеніемъ-то и добывается имущество, и добываются вещи. На пріобрѣтеніе всегда должно смотрѣть какъ на постоянную основу имущества: только пріобрѣтеніемъ и замѣняются, и возобновляются потребленныя уже вещи или части имущества. Съ другой стороны, пріобрѣтеніе большею частью требуетъ извѣстныхъ вещей, какъ внѣшнихъ средствъ, которыя суть также части имущества, насколько эти средства не даются всѣмъ людямъ сообща самою природою. И эту связь между имуществомъ, съ одной стороны, и его пріобрѣтеніемъ, съ другой, сознавалъ также Аристотель.

Итакъ общими, основными предположеніями для Аристотелева ученія о пріобрѣтеніи имущества были: 1) сознаніе имъ важности имущества для дома и государства, слѣдовательно для экономики и для политики; 2) его пониманіе имущества, какъ совокупности вещей или внѣшнихъ средствъ для человѣческой жизни; 3) его отличіе отъ самаго имущества пріобрѣтенія имущества и 4) его пониманіе взаимной связи между собою имущества, съ одной стороны, и его пріобрѣтенія, съ другой.

Затѣмъ все ученіе Аристотеля о пріобрѣтеніи имущества состоитъ изъ двухъ частей: въ первой части разсматриваетъ онъ пріобрѣтеніе имущества съ теоретической, такъ сказать, или научной стороны (именно въ 3-ей гл.), т.-е. соотвѣтственно требованіямъ знанія или науки, а во второй части (именно въ 4-ой главѣ 1-ой книги) разсматриваетъ онъ то же самое, но со стороны практической, т.-е. пріобрѣтеніе какъ обусловливаемое самою жизнью, или какъ оно есть на практикѣ, въ жизни, въ опытѣ, въ дѣйствительности. Слѣдуя Аристотелю, сперва изложимъ мы сущность теоретической части его ученія о пріобрѣтеніи имущества, а потомъ—сущность его практической части.

Экономика въ обширномъ смыслѣ или искусство домоводства, правленія домомъ, со стороны его главы есть—по Аристотелю—какъ мы уже знаемъ, часть политики, какъ искусства государственнаго управленія, потому что семья, домъ есть составная часть государства, какъ существенная часть. Составныя существенныя части дома, по ученію Аристотеля, какъ мы также знаемъ, суть: 1) единичные люди, состоящіе между собою въ различныхъ отношеніяхъ, т.-е. или какъ господинъ и рабъ, или какъ мужъ и жена, или какъ отецъ и дѣти, и 2) имущество, къ которому принадлежитъ и рабъ,

какъ его часть. Итакъ не только свободные люди, но и имущество, въ томъ числѣ и рабъ, есть составная часть дома, и притомъ существенная, интегральная. Ибо безъ необходимыхъ вещей, внѣшнихъ средствъ, не только нельзя гражданину жить хорошо, счастливо, но и жить вообще, т.-е. существовать.

Затѣмъ часть экономики въ обширномъ смыслѣ, или искусство домоводства, есть ктетика, или искусство пріобрѣтенія имущества. Другая часть экономики въ обширномъ смыслѣ есть экономика въ тѣсномъ смыслѣ, отъ которой ктетика отличается тѣмъ, что задача ктетики состоитъ въ пріобрѣтеніи имущества, въ добываніи вещей, какъ частей имущества, между тѣмъ какъ задача экономики въ тѣсномъ смыслѣ состоитъ въ употребленіи вещей для жизни, необходимыхъ для удовлетворенія жизненныхъ потребностей, для того, чтобы жить, существовать, а также чтобы жить хорошо, счастливо. Однакоже ктетика находится въ служебномъ отношеніи къ экономикѣ, но относится къ ней не такъ, какъ челнокъ къ самому ткацкому дѣлу, т.-е. ктетика не доставляетъ для экономики въ собственномъ, тѣсномъ смыслѣ орудій для производства имущества, т.-е. необходимыхъ вещей, а стоитъ къ ней въ такомъ же отношеніи, говоритъ Аристотель, какъ выдѣлка мѣдь, бронзы къ отливкѣ статуи, т.-е. ктетика доставляетъ экономикѣ вещества, матеріалы, подобно тому, какъ для ткачества служатъ матеріаломъ, напримѣръ, шерсть, шерстяныя нити,—именно, чтобы соткать шерстяную матерію,—или какъ для статуи служитъ матеріаломъ мѣдь, бронза.

Имущество же есть не что иное, какъ совокупность такихъ матеріаловъ, веществъ для жизни, какъ частей имущества. Между этими частями имущества для жизни пища есть самое первое вещество, а потому пріобрѣтеніе, добываніе или снисканіе пищи есть первая задача ктетики. Пищу, какъ необходимое для жизни вещество, даетъ, между прочимъ, сама природа, а потому необходимыя для пищи вещи и составляютъ естественное, природное богатство человѣка. Затѣмъ, къ естественному же, природному богатству принадлежатъ также и всѣ прочія вещи, которыя даетъ сама природа, т.-е. всѣ такъназываемыя произведенія природы или всѣ естественныя произведенія. Въ этомъ смыслѣ Аристотель опредѣляетъ богатство, какъ сумму средствъ для жизни домашней и политической, государственной, или же совокупность вещей для домохозяйства, или вещей экономическихъ и политическихъ, для государственнаго хозяйства, какъ частей имущества, съ цѣлью употребленія ихъ въ жизни.

Мѣру такого естественнаго, природнаго богатства, какъ имущества, необходимо опредѣлить; она не безпредѣльна, не безгранична: а именно, она опредѣлена самымъ употребленіемъ этихъ вещей, самою необходимостью ихъ для жизни вообще, т.-е. для существованія и для счастливой жизни въ особенности, самою потребностью ихъ для жизни. Ибо количество этихъ вещей или частей имущества, достаточное для того, чтобы жить,—и жить хорошо, счастливо,—не безпредѣльно. Предѣломъ этого количества служитъ именно ихъ конечная цѣль, которая состоитъ именно въ употребленіи ихъ для самой жизни, чтобы людямъ можно было жить, и притомъ жить хорошо, счастливо.

Способы пріобрѣтенія такихъ нужныхъ для жизни вещей и составляютъ собственно предметъ той ктетики, которую можно назвать въ этомъ смыслѣ природною, естественною ктетикою. Ибо эти способы пріобрѣтенія проявляются соотвѣтствующимъ природѣ образомъ. Природа даруетъ всѣмъ живымъ существамъ, которыя она создала, не только съ самой минуты ихъ рожденія, но и по достиженіи ими совершеннаго развитія, средства, необходимыя имъ для жизни. Такъ, вмѣстѣ съ рожденіемъ дѣтей, нѣкоторыя животныя доставляютъ имъ столько пищи, сколько необходимо родившемуся животному, пока оно не въ состояніи снискивать себѣ пропитаніе. Вообще это бываетъ у всѣхъ животныхъ, несущихъ яйца. Но и всѣ животныя, рождающія прямо живое тѣло, содержатъ пищу въ самихъ себѣ до извѣстнаго времени, именно молоко. Затѣмъ, и по достиженіи живыми существами совершеннаго развитія, природа предлагаетъ имъ пищу. Можно утверждать, что для дальнѣйшей жизни животныхъ существуютъ растенія, а для дальнѣйшей жизни человѣка существуютъ прочія животныя. Такъ ручныя, домашнія животныя служатъ человѣку въ пищу и, кромѣ того, они нужны, полезны и для жизненныхъ потребностей. Поэтому пріобрѣтеніе человѣкомъ растеній и животныхъ, какъ веществъ для удовлетворенія своихъ жизненныхъ потребностей, принадлежитъ къ естественной, природной ктетикѣ.

Но по ученію Аристотеля и военное искусство принадлежитъ въ нѣкоторомъ, по крайней мѣрѣ, отношеніи къ естественной, природной ктетикѣ. И военное искусство есть нѣкоторымъ образомъ такое искусство, предметъ котораго есть пріобрѣтеніе веществъ, самою природою предлагаемыхъ человѣку. Въ самомъ дѣлѣ, къ военному искусству принадлежитъ между прочимъ искусство охоты какъ противъ дикихъ животныхъ, такъ и противъ людей, которые не хотятъ подчиняться своему природному, естественному назначенію, состоящему въ томъ, чтобы служить другимъ людямъ, какъ рабы, именно противъ естественныхъ рабовъ, т.-е. въ особенности варваровъ. Такъ и пріобрѣтеніе рабовъ есть естественный способъ пріобрѣтенія и, слѣдовательно, принадлежитъ къ естественной, природной ктетикѣ. Отсюда и произошла, говоритъ Аристотель, первая война, которую въ этомъ смыслѣ природа признала праведною и справедливою. Ибо естественно и праведно и справедливо для свободнаго по природѣ человѣка подчинять себѣ естественныхъ рабовъ, а такое насильное подчиненіе и было первою причиною войнъ.

Но пища какъ животныхъ, такъ и людей разнообразна. Ея различіемъ обусловливаются и различные образы жизни какъ животныхъ, такъ и людей,—именно: удобствомъ, легкостью снискивать себѣ ту пищу, которою они питаются преимущественно и даже исключительно. Такъ и изъ дикихъ животныхъ одни живутъ стадами, стаями, роями, а другія—спорадически, разсѣянно. Точно также и образы жизни различны. Кочевые народы, которые занимаются скотоводствомъ, живутъ безъ всякаго труда съ полнымъ удобствомъ. Какъ скоро понадобится ихъ скоту пастбище, они перекочевываютъ на другое мѣсто, такъ что ихъ стада суть какъ бы ихъ подвижное поле. Слѣдовательно, родомъ пищи ихъ обусловливается кочевая ихъ жизнь. Другіе люди живутъ охотою разнаго рода, а именно одни—морскимъ разбоемъ, другіе—рыболовствомъ, особенно же живущіе при озерахъ, рѣкахъ; третьи живутъ птицеводствомъ. Различные роды жизни этихъ людей обусловливаются ихъ пищею. Но большинство людей живутъ земледѣліемъ, чѣмъ также обусловливается ихъ образъ жизни. Нѣкоторые же люди живутъ различными образами жизни въ одно и то же время. Напримѣръ, нѣкоторые кочевые народы соединяютъ скотоводство съ морскимъ разбоемъ; другіе народы соединяютъ земледѣліе съ охотою въ разныхъ ея видахъ и т. д.

Такимъ образомъ мы получаемъ слѣдующіе естественные способы пріобрѣтенія веществъ: земледѣліе, скотоводство и охоту съ ея видами, каковы морскіе разбои съ птицеловствомъ и рыболовствомъ и войны съ варварами. Въ нихъ заключаются естественные источники имущества или естественнаго богатства—и домашняго, и государственнаго, котораго естественное назначеніе есть непосредственное употребленіе его людьми для жизни, т.-е. для удовлетворенія своихъ жизненныхъ потребностей, чтобы можно было не только существовать, но и жить счастливо.

Естественные способы пріобрѣтенія относятся къ той ктетикѣ, которую можно признать естественною, природною, такъ что этимъ и должно ограничиваться все домашнее и все государственное хозяйство. Все это есть благо для дома и государства. Все же, что̀ сверхъ этого, т.-е. что̀, слѣдовательно, не есть естественное, а есть искусственное пріобрѣтеніе, то̀ уже не есть благо для человѣка, а слѣдовательно это есть зло. А именно, всѣ искусственно возникающія потребности, какъ и всѣ искусственныя средства для ихъ удовлетворенія, слѣдовательно искусственное пріобрѣтеніе этихъ искусственныхъ вещей,—все это, по Аристотелю, зло,—зло, можетъ быть, говоритъ онъ, и неизбѣжное, но, тѣмъ не менѣе, это есть зло, какъ зло природы, ея законъ.

Итакъ есть такая ктетика, которая естественна, которая есть часть экономики въ обширномъ смыслѣ, т.-е. искусства домоводства, ибо для домоводства необходимы всѣ тѣ вещи, которыя суть средства для жизни или суть части имущества, потребныя для жизни; а если они необходимы, то нужно ихъ пріобрѣсть. Искусство же пріобрѣтать и есть ктетика вообще, необходимая и для государства, а потому естественная ктетика есть часть политики. Потому-то и говоритъ Аристотель, что существуетъ естественная ктетика, заботящаяся о пріобрѣтеніи вещей, необходимыхъ для удовлетворенія жизненныхъ потребностей человѣка, дома и государства, насколько это пріобрѣтеніе естественно, по самой природѣ входитъ въ кругъ

дѣятельности, какъ управленія, и главы дома, и правителя государства или политика.

Но кромѣ естественной ктетики, или естественнаго искусства пріобрѣтенія имущества, есть въ дѣйствительности, на самомъ дѣлѣ, другого рода пріобрѣтеніе имущества, которое есть скорѣе дѣло уже искусства, нежели природы, и которое есть предметъ другого рода ктетики. Эту ктетику можно поэтому назвать искусственною въ томъ смыслѣ, что способы ея пріобрѣтенія и даже самые предметы пріобрѣтенія, относящіеся до такой ктетики, суть въ самомъ дѣлѣ неестественные, т.-е. болѣе или менѣе отдаляющіеся отъ естественныхъ способовъ пріобрѣтенія и отъ естественныхъ предметовъ его, какъ предметовъ природы, какъ произведеній самой природы. Но такое отдаленіе отъ природы имѣетъ однакоже, по замѣчанію Аристотеля, свои степени, а потому искусственная ктетика бываетъ разныхъ родовъ. Эти роды искусственной ктетики составляютъ особыя искусства пріобрѣтенія имущества, слѣдовательно эти искусства болѣе или менѣе отдаляются отъ естественной ктетики. Аристотель и разсматриваетъ ихъ въ такой постепенности, т.-е. по мѣрѣ отдаленія ихъ отъ естественной ктетики. А именно, онъ начинаетъ съ того особеннаго искусства, которое наименѣе отдаляется отъ естественной ктетики и оканчиваетъ тѣмъ особеннымъ искусствомъ, которое наиболѣе, напротивъ, отдаляется отъ естественной ктетики, полагая между ними среднія, такъ сказать, ступени такого развитія искусственной ктетики.

Такъ Аристотель признаетъ два главныхъ рода искусственной ктетики: 1) *метаблетику*, или искусство пріобрѣтать вещь, вещи, какъ средство для жизни, посредствомъ мѣны (отъ глагола μεταβάλλω—мѣняю), и притомъ посредствомъ мѣны въ маломъ ея объемѣ, т.-е. въ видѣ мелочного, мѣнового торга; и 2) онъ признаетъ другое особенное искусство, называемое *хрематистикою*. Это—искусство пріобрѣтенія имущества или вещей, какъ средствъ для жизни, въ томъ смыслѣ, что вещи состоятъ собственно изъ денегъ (именно называется такъ отъ слова χρῆμα—деньги).

И метаблетику, и хрематистику разсматриваетъ Аристотель: 1) въ связи ихъ между собою, а именно изъ метаблетики развиваетъ онъ логически хрематистику; 2) каждое изъ этихъ искусствъ разсматриваетъ онъ также какъ развивающійся постепенно. Такъ метаблетика на первой ступени своего развитія всего ближе къ естественной ктетикѣ, а именно, какъ искусство пріобрѣтенія имущества, вещей, какъ я уже сказалъ, посредствомъ простого мелочного мѣнового торга. Это есть первоначальная *капелика*, какъ искусство (отъ существительнаго: καπηλεία—мелочной мѣновой торгъ). Это потому, что мѣна сама по себѣ не противна еще природѣ,—напротивъ, капелика является противною природѣ, противоестественною, въ смыслѣ уже искусства пріобрѣтенія вещей, имущества, посредствомъ промѣна, мѣны, мѣнового торга—не только собственно вещей, но и денегъ. Такъ что эта капелика уже болѣе отдаляется отъ естественной ктетики, до того, что она уже есть скорѣе видъ хрематистики, нежели метаблетики. Однакоже и хрематистика развивается еще далѣе этой противоестественной или искусственной капелики, восходя на высшую, вторую ступень, а именно: когда хрематистика становится искусствомъ пріобрѣтенія денегъ самихъ по себѣ, такъ что здѣсь уже дѣло идетъ вовсе не о мѣнѣ, а собственно о торгѣ, т.-е. о куплѣ-продажѣ, за которою (хрематистикою) есть еще высшая ступень, на которую восходитъ хрематистика, т.-е. еще далѣе отстоящая отъ естественной ктетики. Это есть искусство пріобрѣтенія денегъ ради самихъ денегъ, и притомъ пріобрѣтеніе всякимъ образомъ. Наконецъ, еще болѣе отдаляется отъ естественной ктетики, какъ самая высшая, четвертая ступень—это такъ-называемая Аристотелемъ *оболостатика* (ὀβολοστάτης—взимающій мелкую монету. Такъ какъ взиманіе дѣлалось ростовщиками, то поэтому оболостатика есть искусство пріобрѣтенія денегъ посредствомъ денегъ же, т.-е. посредствомъ отдачи въ ростъ на проценты, или искусство ростовщичества. Таково, по Аристотелю, постепенное развитіе искусственной ктетики въ общемъ ея очеркѣ. Представимъ ее теперь также и въ нѣкоторыхъ особенно важныхъ ея частностяхъ и подробностяхъ.

Къ искусственной ктетикѣ принадлежитъ метаблетика. Это есть искусство пріобрѣтенія вещей, въ качествѣ первоначальной капелики, посредствомъ простого мелочного торга, слѣ-

довательно пріобрѣтеніе вещей не для непосредственнаго употребленія самихъ этихъ вещей въ жизни, согласно съ ихъ природою, назначеніемъ, но для промѣна ихъ на другія вещи. Ибо, замѣчаетъ Аристотель, употребленіе всякой вещи можетъ быть двоякое: непосредственное, прямое и посредственное, косвенное. Непосредственное, прямое употребленіе вещи для жизни есть такое употребленіе, вслѣдствіе котораго вещь употребляется именно для той цѣли, для которой она назначена самой природою. Посредственное употребленіе есть, напротивъ, чуждое природѣ вещи, а именно есть употребленіе вещи для мѣны, промѣна ея на другія вещи. Такъ, напримѣръ, Аристотель говоритъ: „можно употреблять башмаки (эту вещь) и для обуви, и какъ средство мѣны, т.-е. такъ, чтобы ихъ промѣнять на другія вещи, въ которыхъ нуждаются. Въ обоихъ случаяхъ употребляется одна и та же вещь, башмаки, но различнымъ образомъ, ибо отдающій башмаки тому, кому они нужны для обуви, за хлѣбъ, хотя и употребляетъ башмаки, т.-е. оставляя ихъ такими, каковы они есть, но употребляетъ ихъ несвойственнымъ ихъ природѣ образомъ, ибо башмаки назначены по природѣ для обуви, а не для мѣны. Но можно поступить, напримѣръ, съ башмаками и такимъ образомъ: распороть ихъ и затѣмъ матеріалъ, изъ котораго сдѣланы башмаки (кожу), употребить или промѣнять; тогда не будутъ уже употреблены башмаки какъ башмаки“. Слѣдовательно это сюда уже не относится, а относится до хрематистики, куда относится и продажа башмаковъ за деньги.

Впрочемъ мѣна въ своемъ первоначальномъ происхожденіи, по замѣчанію Аристотеля, не противоестественна, ибо одни люди имѣютъ извѣстныхъ вещей больше, чѣмъ нужно, а другіе — меньше, чѣмъ нужно; а потому тѣмъ и другимъ нужно помѣняться вещами для непосредственнаго, прямого употребленія ихъ въ жизни. Отсюда уже видно, что мѣновой торгъ по сущности своей не имѣетъ ничего общаго съ пріобрѣтеніемъ денегъ, если мѣновой торгъ производится вслѣдствіе нужды людской въ извѣстныхъ вещахъ, если онъ ведется въ тѣхъ размѣрахъ, насколько нужно извѣстныхъ вещей для удовлетворенія существенныхъ жизненныхъ потребностей со стороны именно человѣка, промѣнивающаго свои вещи. Въ

самомъ дѣлѣ этимъ и ограничивается, замѣчаетъ Аристотель, вначалѣ весь мѣновой торгъ между людьми. Въ этомъ-то размѣрѣ метаблетика, какъ искусство пріобрѣтенія вещей мѣною для непосредственнаго затѣмъ употребленія ихъ въ жизни, можетъ быть названа первоначальною капеликою, и о ней можно сказать, что она ближе къ естественной ктетикѣ, нежели всѣ виды искусственной ктетики. Однакоже, необходимость такого первоначальнаго мѣнового торга является, по замѣчанію Аристотеля, тогда, когда уже образуется дальнѣйшее общеніе между людьми, т.-е. развившееся изъ первоначальной формы общенія, каково домашнее или семейное общеніе, изъ дома—именно государственное, политическое общеніе, или сперва даже сельское, родовое общеніе. Ибо первоначально, въ домашнемъ общеніи, нѣтъ еще общей нужды въ мѣнѣ, такъ какъ всѣ члены дома, семьи имѣютъ однѣ и тѣ же вещи для общаго ихъ употребленія; никто изъ нихъ не владѣетъ чѣмъ-либо такимъ, чѣмъ не владѣютъ другіе. Напротивъ, когда члены этого общенія становятся многочисленнѣе, когда они разлучились и когда, по ихъ разлученіи, одни люди стали владѣть однѣми вещами, а другіе люди—другими вещами, и вообще когда явились новыя вещи, какъ части имущества, тогда необходимо явилась вмѣстѣ съ тѣмъ и потребность во взаимныхъ оборотахъ между людьми въ видѣ мѣны, однакоже все еще сначала только такихъ вещей, которыя служатъ для прямого, непосредственнаго употребленія ихъ въ жизни, согласно съ ихъ назначеніемъ или природою. Какъ и теперь, говоритъ Аристотель, еще дѣлаютъ многіе варварскіе народы, ведя между собою такой торгъ мѣновой, первоначально промѣнивая, напримѣръ, вино на хлѣбъ.

Пока мѣна вещей ограничивается такими вещами, которыми непосредственно удовлетворяются необходимыя жизненныя потребности людскія—именно, пока мѣна имѣетъ цѣлью пріобрѣтеніе такихъ вещей—метаблетика еще не есть видъ хрематистики или искусства пріобрѣтенія денегъ. Ибо такая мѣна служитъ только для восполненія недостающаго, притомъ прямого употребленія вещей, какого (употребленія) требуетъ сама природа. Такимъ образомъ хотя эта метаблетика по способу вещей принадлежитъ уже къ искусственной ктетикѣ,—ибо мѣна

не есть въ самомъ дѣлѣ природный, а есть искусственный способъ пріобрѣтенія,—но по цѣли своей она принадлежитъ еще къ естественной ктетикѣ, ибо имѣетъ въ виду пріобрѣтеніе вещей для непосредственнаго, прямого ихъ употребленія въ жизни, а не для того, напримѣръ, чтобы получить деньги и т. п.

Однакоже хрематистика развивается изъ метаблетики, какъ и первоначальная капелика. А именно, для избѣжанія медленности, происходящей отъ перевозки, транспорта вещей, изъ одной страны въ другую, т.-е. при вывозѣ излишнихъ вещей изъ одной страны и при ввозѣ недостающихъ вещей въ другія страны, люди приходятъ къ пріобрѣтенію денегъ, какъ посредствующаго звена между мѣновымъ торгомъ и хрематистикою, ибо деньги—такія вещи, которыя могутъ быть promѣниваемы на всякія другія вещи. Для мѣнового торга согласились люди взять изъ области природы и сами по себѣ полезныя въ употребленіи вещи, а именно нѣчто такое изъ нихъ, что̀ представляло бы собою ту выгоду, что оно всего удобнѣе для обращенія,—таковы желѣзо, серебро и многое другое тому подобное (т.-е. разные металлы), съ тѣмъ, чтобы вмѣсто прочихъ вещей давать и принимать деньги, металлы. Сначала давали и принимали желѣзо, серебро, золото и проч. просто кусками, опредѣляя цѣну величиною и вѣсомъ куска, но наконецъ стали класть на опредѣленный величиною и вѣсомъ кусокъ металла знакъ и клеймо, указывающее именно его вѣсъ, дабы избавиться отъ труда взвѣшивать кусокъ при каждомъ случаѣ порознь. Такъ именно явились деньги, какъ звонкая монета.

Но какъ скоро необходимость мѣнового торга заставила людей выдумать деньги, то отсюда произошелъ новый способъ пріобрѣтенія имущества, вещей, а именно, не просто мѣновой торгъ, но собственно такъ-называемая торговля, т.-е. покупка и продажа на деньги вещей, какъ товара, въ смыслѣ уже торговли съ барышемъ или для барыша. Искусство такого пріобрѣтенія имущества, вещей, называется также капеликою, но эта капелика отлична отъ первоначальной капелики тѣмъ, что она есть искусственное пріобрѣтеніе денегъ посредствомъ барыша. Такая капелика производилась вначалѣ просто

какъ купля-продажа вещей, но впослѣдствіи, при большей опытности, стали производить ее люди уже и болѣе искусственно, а именно, когда люди стали думать, откуда, куда и гдѣ торговля извѣстными вещами могла бы быть производима съ наибольшимъ барышемъ; когда они начали спекулировать въ торговлѣ. Такимъ образомъ главною цѣлью пріобрѣтенія стали деньги, такъ что вся почти хозяйственная дѣятельность состояла лишь въ томъ, чтобы по возможности предусмотрѣть, какъ можно пріобрѣсть побольше денегъ, барыша.

Отсюда понятно, почему богатство стали полагать въ деньгахъ, однакоже иные говорятъ, напримѣръ, что деньги—это пустое дѣло, такъ какъ стоимость, цѣна ихъ вездѣ только условная. Поэтому еслибы тотъ, кто пользуется деньгами, какъ средствомъ при торговлѣ, измѣнилъ ихъ, то въ измѣненномъ видѣ деньги не имѣли бы прямой или даже никакой стоимости, цѣны, не будучи сами по себѣ необходимыми для непосредственнаго употребленія въ жизни, для удовлетворенія жизненныхъ потребностей. Можетъ случиться, что, несмотря на обиліе денегъ, люди станутъ нуждаться въ самыхъ необходимыхъ для жизни вещахъ, слѣдовательно нелѣпо, считать богатствомъ деньги. „А потому тѣ люди, которые вѣрно понимали богатство (говоритъ Аристотель), старались отличить искусство его пріобрѣтенія отъ искусства пріобрѣтенія денегъ. Истинное богатство есть богатство естественное, т.-е. состоящее въ вещахъ, употребляемыхъ непосредственно для жизни и пріобрѣтаемое экономикою, или искусствомъ домоводства“.

Богатство, состоящее въ деньгахъ, не есть истинное богатство. Оно пріобрѣтается капеликою въ смыслѣ искусства торга вещами, товарами на деньги. Такое искусство имѣетъ въ виду только деньги. Деньги—это начало и конецъ всего этого рода мѣновой торговли, всей капелики, которая поэтому не есть видъ метаблетики, а есть видъ хрематистики. Такое искусство несогласно съ природою, противоестественно, ибо богатство, которое оно имѣетъ въ виду, состоитъ не въ непосредственно-необходимыхъ для жизни вещахъ, а въ деньгахъ. Такое искусство такъ же безпредѣльно, какъ и то богатство, которое оно имѣетъ въ виду; ибо цѣль пріобрѣтенія де-

негъ состоитъ лишь въ томъ, чтобы было сколь можно больше денегъ ради самихъ денегъ, или состоитъ въ денежномъ богатствѣ. И въ самомъ дѣлѣ, всѣ люди, заботящіеся о пріобрѣтеніи денегъ только ради денегъ, заботятся только о ихъ пріумноженіи, а вовсе не о ихъ употребленіи. Пріобрѣтеніе же денежнаго богатства само по себѣ неограниченно.

Если же и экономика заботится также о пріобрѣтеніи денегъ, то она заботится не ради денегъ, не для денегъ, а для другой цѣли, именно — пріобрѣтенія на деньги вещей, нужныхъ для жизни, съ тѣмъ, чтобы можно было жить, существовать, и притомъ не просто, а жить хорошо, счастливо. Слѣдовательно задача экономики совершенно отлична отъ того вида искусственной ктетики, въ которомъ состоитъ хрематистика, такъ что въ хрематистикѣ, а не въ метаблетикѣ, и состоитъ собственно или, по крайней мѣрѣ, преимущественно искусственная ктетика, въ смыслѣ неестественнаго или даже противоестественнаго искусства пріобрѣтенія имущества. Ибо, по крайней мѣрѣ, цѣль метаблетики естественна: пріобрѣтеніе вещей, чтобы жить, и не просто только жить, а жить хорошо, хотя, какъ сказали мы, самые способы пріобрѣтенія въ метаблетикѣ и неестественны, и не соотвѣтствуютъ природѣ, ибо вещи назначены природою для непосредственнаго употребленія въ жизни, а не для мѣны.

Что многіе люди думаютъ, будто бы должно пріобрѣтать денежные капиталы безгранично, думаютъ о безпредѣльномъ стяжаніи денегъ, — это, говоритъ Аристотель, происходитъ отъ того, что эти люди заботятся не о хорошей, счастливой жизни, какъ должно, а просто о жизни, существованіи. А такъ какъ желаніе просто жить, существовать есть желаніе безпредѣльное — существовать вѣчно, то люди вмѣстѣ съ тѣмъ желаютъ также имѣть безпредѣльно много средствъ для такой безпредѣльной жизни, ибо иначе нельзя будетъ имъ существовать безпредѣльно, если не имѣть безпредѣльныхъ средствъ. Желая жить вѣчно, они поэтому и желаютъ безпредѣльно пріумножать денежное богатство. Впрочемъ есть и такіе люди, которые желаютъ жить не просто, а жить хорошо, счастливо; однакоже они ищутъ счастія въ томъ, что̀ могло бы доставить имъ средства для безпредѣльныхъ также чувственныхъ удо-

вольствій, наслажденій. А такъ какъ эти наслажденія возможны также опять при условіи денежнаго богатства, то и хозяйственная дѣятельность ихъ вся почти также бываетъ устремлена на пріобрѣтеніе только денегъ, — и если они не могутъ добыть денегъ обыкновенными путями, то позволяютъ себѣ достигать этой цѣли всякими путями, способами противоестественными, употребляя къ тому всякую свою способность (δύναμις). Такъ, напримѣръ, цѣль мужества не состоитъ, конечно, въ пріобрѣтеніи денегъ, но должна быть источникомъ смѣлыхъ воинскихъ подвиговъ. Равнымъ образомъ деньги не могутъ быть цѣлью ни военнаго, ни врачебнаго искусства — между тѣмъ есть люди, которые все — и мужество, и врачебное искусство — употребляютъ какъ средство для пріобрѣтенія денегъ, ибо деньги есть ихъ конечная цѣль, а къ конечной-то цѣли и устремляется вообще всякая дѣятельность человѣческая.

Въ заключеніе своего теоретическаго взгляда на пріобрѣтеніе имущества Аристотель замѣчаетъ, что въ самой большей степени отдаляется отъ естественной ктетики, а слѣдовательно отъ природы, тотъ видъ хрематистики, который называетъ Аристотель оболостатикою. Это есть искусство пріобрѣтенія денегъ ради денегъ и посредствомъ денегъ, именно искусство ростовщичества. Здѣсь деньги суть, въ самомъ дѣлѣ, не только конечная цѣль пріобрѣтенія, но и самый способъ пріобрѣтенія — именно, когда берутся въ ростъ проценты съ денежнаго капитала, которые и преобразуются въ самый этотъ денежный капиталъ. „Ростовщичество (говоритъ Аристотель) порицается совершенно справедливо и даже возбуждаетъ къ себѣ презрѣніе и отвращеніе“. (Это продолжалось впослѣдствіи и даже запрещено было каноническими законами брать въ ростъ.)

Оболостатикою, какъ крайнею ступенью развитія искусственной ктетики, и заключаетъ Аристотель все свое ученіе о пріобрѣтеніи имущества съ теоретической стороны или съ теоретической точки зрѣнія.

Въ окончательномъ результатѣ всего этого Аристотелева теоретическаго разсмотрѣнія пріобрѣтенія имущества оказалось слѣдующее: сама природа должна давать — и въ самомъ дѣлѣ даетъ — все нужное для того, чтобы человѣку можно было жить,

и жить хорошо, счастливо. Но природа даетъ все, какъ вещество, которое глава дома при домоводствѣ долженъ пріобрѣсть, съ тѣмъ, чтобы онъ могъ цѣлесообразно воспользоваться имъ или разработать его, т.-е. такъ, чтобы это вещество, этотъ матеріалъ могъ затѣмъ уже непосредственно, прямо удовлетворять естественной потребности человѣка жить, и жить хорошо, счастливо. Поэтому во всѣхъ людяхъ есть естественное влеченіе, стремленіе къ пріобрѣтенію всего, что даетъ природа, а именно: къ пріобрѣтенію растеній, откуда происходятъ земледѣліе, къ пріобрѣтенію животныхъ, откуда происходятъ скотоводство и охота. Такое пріобрѣтеніе есть естественное и поэтому необходимое для домоводства и вмѣстѣ съ тѣмъ похвальное. Глава дома долженъ пріобрѣтать для дома вещи, предлагаемыя природою, но съ тѣмъ именно, чтобы пользоваться ими, какъ средствами для жизни; чтобы ему и членамъ дома можно было не только жить просто, существовать, но и жить хорошо, счастливо. Искусство пріобрѣтенія вещей, имущества съ такою цѣлью есть именно естественная ктетика, которая поэтому есть вполнѣ служебное или вспомогательное искусство для экономики въ обширномъ смыслѣ этого слова, какъ искусство непосредственнаго употребленія для жизни естественныхъ, т.-е. согласно съ природою пріобрѣтенныхъ, произведеній, или произведеній природы.

Что же касается искусственной ктетики, то она связана съ экономикою, въ собственномъ тѣсномъ смыслѣ этого слова, только отчасти, а именно, лишь настолько она есть искусство служебное, или вспомогательное для экономики средство, насколько въ самомъ дѣлѣ конечная цѣль ея есть также употребленіе вещей, пріобрѣтенныхъ и посредствомъ мѣны, но только для восполненія недостатка въ томъ, что семьѣ и вообще дому нужно для жизни; глава дома долженъ заботиться о пріобрѣтеніи также денегъ посредствомъ торговли или купли-продажи, но опять только съ тѣмъ, чтобы купить недостающія дому вещи. Пріобрѣтеніе же денегъ ради денегъ не есть для него необходимость, а есть противоестественное, и потому непохвальное пріобрѣтеніе имущества вообще.

Разсматривая пріобрѣтеніе имущества съ практической стороны, съ практической точки зрѣнія, Аристотель уже не дѣлаетъ различія между естественною и искусственною ктетикою, а разсматриваетъ ктетику вообще, какъ единое искусство, въ его цѣлости, какъ искусство пріобрѣтенія имущества вообще. До такой ктетики, какъ искусства вообще пріобрѣтенія имущества, относятся у Аристотеля:

1. Естественные способы пріобрѣтенія имущества. Практическая сторона пріобрѣтенія этими способами имущества, вещей, какъ естественныхъ произведеній, состоитъ въ томъ, чтобы знать, какія изъ этихъ вещей доставляютъ наиболѣе выгоды, прибыли, и какъ и гдѣ можно ихъ пріобрѣсть вообще. Сюда, именно, должно причислить слѣдующіе способы пріобрѣтенія имущества: скотоводство, земледѣліе, а также пчеловодство, рыболовство и птицеловство, какъ первые важнѣйшіе естественные способы пріобрѣтенія имущества. „Вотъ по отношенію-то къ нимъ и нужно (говоритъ Аристотель) знаніе. Напримѣръ, должно опредѣлить доходность лошадей, быковъ, коровъ, овецъ, вообще рогатаго скота и прочихъ животныхъ и, сравнивъ доставляемыя ими выгоды, найти наиболѣе прибыльную статью и узнать, какъ и гдѣ можно получить наибольшую за нее прибыль; также должно быть знающимъ, опытнымъ и въ обработываніи земли, какъ луговой, такъ и пахатной, далѣе—въ пчеловодствѣ, равно какъ въ развитіи прочихъ полезныхъ животныхъ и водныхъ (рыбъ—въ рыболовствѣ) и пернатыхъ (птицъ въ—птицеводствѣ)“.

2. Мѣна. Важнѣйшія практическія стороны ея суть: собственно такъ называемая мѣна и торговля въ собственномъ смыслѣ, въ отличіе отъ мѣны, а именно какъ мелочная, такъ и оптовая, какъ внутренняя, такъ и внѣшняя, т.-е. и сухопутная, и морская. Различіе между послѣдними двумя видами —между морскою и сухопутною торговлею—состоитъ существенно въ томъ, что въ сухопутной торговлѣ менѣе рѣзко выдается спекуляція, т.-е. менѣе риска, чѣмъ въ морской; за то морская торговля даетъ вообще больше выгоды, прибыли, чѣмъ сухопутная. Сюда принадлежитъ также и наемная работа, или работа по найму, которая или требуетъ искусства, хотя низшаго, именно ремесленнаго, или вовсе не требуетъ никакого искусства, а требуетъ только тѣлесныхъ силъ, такъ что

сюда относится именно, какъ способъ пріобрѣтенія имущества, работа такъ-называемыхъ чернорабочихъ. Наконецъ,—

3. Третьяго рода способы пріобрѣтенія имущества занимаютъ среднее мѣсто между обоими первыми, ибо сюда, къ третьему роду, принадлежитъ такая дѣятельность, которая состоитъ частью въ естественныхъ способахъ пріобрѣтенія имущества, частью въ мѣнѣ и торговлѣ и въ наемной работѣ, вообще въ искусственныхъ способахъ пріобрѣтенія имущества. Такъ сюда принадлежитъ все, что̀ даетъ земля и что̀, не будучи собственно плодами земными, т.-е. не служа непосредственно къ сохраненію жизни человѣческой, тѣмъ не менѣе приноситъ непосредственную пользу для человѣческой жизни. Такова, напримѣръ, рубка лѣса, вообще лѣсоводство; такова металлетика— искусство раскапыванія земли, вообще добыванія металловъ, или горное искусство, во всемъ его объемѣ.

Но изъ всѣхъ вообще способовъ пріобрѣтенія имущества, разсматриваемыхъ съ практической стороны, самые высшіе по Аристотелю, это — наиболѣе техническіе, т.-е. требующіе наиболѣе техники, особеннаго искусства, изученія ихъ и упражненія въ нихъ, ибо это суть такія искусства, въ которыхъ случайность играетъ наименьшую роль. Самые низкіе способы пріобрѣтенія имущества вообще, по Аристотелю, суть тѣ, которые наиболѣе вредятъ тѣлу нашему, потому что тяжесть труда лежитъ преимущественно на тѣлѣ. Самые рабскіе способы пріобрѣтенія имущества тѣ, для которыхъ нужны только тѣлесныя силы. Наконецъ, самые презрѣнные—тѣ, которые наименѣе требуютъ добродѣтели въ смыслѣ душевной доблести, душевнаго совершенства. О всѣхъ этихъ способахъ пріобрѣтенія имущества были—по словамъ Аристотеля—въ Греціи даже спеціальныя сочиненія, на которыя отчасти и указываетъ самъ Аристотель, совѣтуя ихъ изучать тому, кому это нужно. Онъ совѣтуетъ также пріобрѣтать разныя опытныя свѣдѣнія, напр. о разныхъ выгодныхъ торговыхъ спекуляціяхъ, особенно о монополіяхъ, которыми занимались въ Греціи не только частные люди, но даже и правительство. Подобнаго рода свѣдѣнія признаетъ Аристотель полезными и для политика, и для домоправителя, ибо многіе государственные люди и домоправители вынуждены бываютъ заниматься подобными спекуляціями, даже монополіями, имѣя нужду въ богатствѣ, а слѣдовательно во всякомъ способѣ, средствѣ пріобрѣтенія имущества. А нѣкоторые изъ государственныхъ людей, управляя государствомъ, даже исключительно обращаютъ вниманіе свое на этотъ предметъ, имѣя въ виду только развитіе богатства себѣ подвластныхъ.

Въ заключеніе всего этого Аристотелева ученія о пріобрѣтеніи имущества скажемъ, что Аристотель въ этомъ своемъ ученіи, несмотря на всю его краткость, является если не основателемъ науки, извѣстной нынѣ подъ именемъ политической экономіи или науки о народномъ хозяйствѣ, какимъ (ея основателемъ) обыкновенно признается—и признается по всей справедливости—Адамъ Смитъ, то, по крайней мѣрѣ, такимъ мыслителемъ, который подготовилъ ей основаніе, указавъ на предметъ и содержаніе этой науки, въ отличіе отъ прочихъ наукъ, именно, какъ науки о богатствѣ, и который съ замѣчательнымъ остроуміемъ освѣтилъ нѣкоторые факты, какъ общественныя явленія, которыя и до сихъ поръ служатъ основою для этой науки, каковы, напр., происхожденіе, развитіе и значеніе мѣны и собственно торговли съ ея видами, а также денегъ, какъ монеты, различіе между мѣновою цѣнностью, цѣною вещей и цѣною потребленія, различные способы пріобрѣтенія имущества, и притомъ произнесъ здѣсь о всемъ этомъ, какъ и о всемъ остальномъ, сужденія истинныя и теперь признаваемыя наукою политической экономіи вѣрными, истинными, и такія, которыя отвергаетъ нынѣ эта наука, какъ невѣрныя. А именно, это суть въ особенности тѣ сужденія, въ которыхъ, какъ и въ сужденіяхъ ораб ствѣ, отражается такое міровоззрѣніе античнаго міра, по которому частные интересы не имѣли значенія въ виду общаго блага государства—этой верховной цѣли всей человѣческой жизни и дѣятельности, какъ дѣятельности, жизни гражданской, политической.

в) Власть мужа надъ женою и отца надъ дѣтьми, и основанія власти вообще главы дома надъ прочими его членами. Кромѣ общенія между господиномъ и рабомъ, какъ частью домашняго имущества, о пріобрѣтеніи котораго до сихъ поръ говорилъ Аристотель, въ составъ дома входятъ—по его ученію—еще два общенія, какъ его части: 1) между мужемъ

и женою, или общеніе между супругами, и 2) общеніе между отцомъ и дѣтьми, такъ что въ составъ дома въ качествѣ подчиненныхъ лицъ входятъ, кромѣ рабовъ, еще жена и дѣти.

Но оба эти общенія отличаются существенно отъ общенія между господиномъ и рабомъ: 1) назначеніе жены и дѣтей, какъ назначеніе, соотвѣтствующее ихъ природѣ, не есть физическій трудъ, каково назначеніе раба, а есть общеніе жизни ихъ съ жизнью главы дома; 2) между тѣмъ какъ власть господина надъ рабомъ есть власть господская, деспотическая,— власть мужа надъ женою и отца надъ дѣтьми не есть власть господская, деспотическая: ни жена не есть раба мужа, ни дѣти не суть рабы отца. Напротивъ, власть мужа надъ женою есть власть политическая, съ признаніемъ жены свободною гражданкою, т.-е. такая власть, какую имѣетъ политикъ, правитель республиканскаго государства, надъ своими свободными согражданами. Это есть власть — по отношенію къ женѣ — аристократическая, т.-е. власть мужчины, какъ лучшаго, совершеннѣйшаго, надъ женщиною, какъ менѣе совершенною, а власть отца надъ дѣтьми, какъ неразвившимися, не дошедшими еще до совершенства, есть власть царская, т.-е. подобная той патріархальной власти, какую имѣлъ старѣйшина надъ своими подданными родичами или единоплеменниками, власть, основанная на отеческой любви, или на старѣйшинствѣ, а не есть власть, подобная власти царя въ смыслѣ древне-азіатскомъ, какъ власти царя-деспота, подобной власти господина надъ рабомъ. Такимъ образомъ власть отца надъ дѣтьми имѣетъ въ виду интересы дѣтей, а не свои собственные, какъ это бываетъ при деспотической власти. Притомъ дѣятельность главы дома для всего дома, для его членовъ, должна состоять больше въ попеченіи о нихъ самихъ, нежели въ пріобрѣтеніи вещей, имущества, или должна состоять болѣе въ заботѣ объ ихъ личномъ благосостояніи, чѣмъ о благосостояніи того имущества, которое называютъ богатствомъ. Отсюда слѣдуетъ, что между тѣмъ какъ общеніе между господиномъ и рабомъ есть общеніе свободнаго съ несвободнымъ человѣкомъ, оба прочія общенія, т.-е. между мужемъ и женою и между отцомъ и дѣтьми, суть, напротивъ, такія обще-

нія, всѣ члены которыхъ суть свободные люди,—это именно общеніе между свободными гражданами.

Но такъ какъ свободные граждане и суть единственные члены государства, которое есть не что иное, какъ ихъ совокупность, то они (эти общенія) стоятъ ближе къ государственному общенію, важнѣе для него, нежели общеніе между господиномъ и рабомъ. Поэтому сказанныя общенія между свободными гражданами приводитъ Аристотель въ самую тѣсную связь съ государствомъ, а слѣдовательно и устройство тѣхъ общеній подчиняетъ совершенно устройству государства. Въ этомъ отношеніи взглядъ Аристотеля рѣшительно противоположенъ тому взгляду Платона, который выясненъ имъ въ его сочиненіи „Государство" (πολιτεία).

Платонъ совершенно исключаетъ оба эти общенія — супружеское и между родителями и дѣтьми — какъ общенія между свободными гражданами, изъ собственно политической, государственной жизни, государственнаго быта, именно изъ жизни тѣхъ гражданъ, которые собственно и составляютъ государство и называются у него стражами, каковы суть правители и воины, составляющіе высшій классъ гражданъ, въ противоположность классу земледѣльческому и промышленному. Онъ уничтожаетъ семью, а съ нею вмѣстѣ уничтожаетъ, конечно, и супружеское общеніе, и общеніе между отцомъ и дѣтьми, потому что Платонъ считалъ эти общенія опасными для государства, въ томъ смыслѣ, что они уничтожаютъ его единство, возбуждая и питая семейный эгоизмъ. Платонъ, далѣе, приписывалъ и мужчинамъ, и женщинамъ равныя, одинаковыя въ сущности душевныя способности, хотя по степени сильнѣйшія у мужчинъ, и слабѣйшія у женщинъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ онъ хотѣлъ употребить одинаково оба пола для государства, для государственной жизни, давая имъ для этого одно и то же воспитаніе и приписывая имъ одни и тѣ же занятія.

Напротивъ, Аристотель основываетъ, какъ мы видѣли, все государство на домѣ, на семьѣ, которую уничтожаетъ Платонъ, такъ что онъ признаетъ самостоятельное значеніе дома и различіе душевныхъ способностей и совершенства, добродѣтели членовъ дома, а съ другой стороны онъ пони-

маетъ необходимость связать семью, домъ самымъ тѣснымъ образомъ съ государствомъ, такъ какъ домъ, семья есть его существенная, составная часть. Власть взрослаго или зрѣлаго мужчины вообще, какъ гражданина, какъ мужа надъ женою, какъ отца надъ дѣтьми, основываетъ Аристотель на естественномъ, непризнанномъ со стороны Платона, неравенствѣ между ними со стороны душевныхъ свойствъ, качествъ, способностей, а также и совершенствъ, добродѣтелей или достоинствъ. Одинаково несправедливо—думаетъ Аристотель—какъ равнять мужа и отца съ прочими членами дома, семьи, такъ и, наоборотъ, слишкомъ унижать послѣднихъ—этихъ прочихъ членовъ относительно душевныхъ способностей, добродѣтелей, совершенствъ. Напротивъ, необходимо признать между ними постепенность, находящуюся въ связи съ частями души.

Душа—по Аристотелю—состоитъ изъ части самой по себѣ разумной и изъ части, которая сама по себѣ неразумна, но которая, подчиняясь разумной части, можетъ стать разумною. Разумная часть души или разумъ есть основа всѣхъ душевныхъ добродѣтелей—и умственныхъ, и собственно нравственныхъ. Вотъ твердымъ-то, самостоятельнымъ, прямымъ разумомъ (ὀρθός λόγος), основою всѣхъ, и діаноэтическихъ, и этическихъ, добродѣтелей и обладаетъ—по взгляду Аристотеля—только зрѣлый мужчина, имѣя способность все правильно обдумывать, обсуждать. Напротивъ, разумъ женщины не твердъ, не самостоятеленъ по природѣ своей, подчиненъ,—вообще менѣе совершенъ, чѣмъ разумъ мужчины, а разумъ дитяти еще не развитъ. Что же касается до раба, то онъ вовсе неспособенъ самостоятельно обдумывать, обсуждать что бы то ни было, хотя способенъ слышать голосъ разума, внимать его велѣніямъ и понимать его. Поэтому съ рабами нельзя такъ обращаться, какъ думаютъ или говорятъ, что будто бы относительно рабовъ должно употреблять одни приказанія, а не внушенія, убѣжденія и т. п.

Поэтому правый разумъ мужчины долженъ служить опорою слабаго разума женщины, долженъ восполнять еще неразвитый разумъ дитяти и, наконецъ, долженъ дѣйствовать на раба разумными внушеніями, а не одними приказаніями. Такъ какъ этическія добродѣтели обусловливаются діаноэтическими добродѣтелями, ибо та средина между двумя крайностями, въ которой и состоитъ этическая добродѣтель, должна состоять изъ праваго разума, то и добродѣтели членовъ дома, семьи представляютъ также постепенность. Главная діаноэтическая добродѣтель есть знаніе, умѣнье, мудрость, какъ практическая добродѣтель. Этическія или собственно такъ-называемыя добродѣтели (которыя состоятъ въ томъ, чтобы сохранять средину между двумя крайностями: напримѣръ, не быть ни расточительнымъ, ни скупымъ, а быть щедрымъ), а именно: этическія добродѣтели зрѣлаго мужчины совершенны, зрѣлой женщины—менѣе совершенны, дитяти—еще несовершеннѣе; наконецъ вся этическая добродѣтель раба состоитъ въ томъ, чтобы онъ не лѣнился работать для господина тѣлесно и не велъ жизнь, истощающую тѣлесныя силы, такъ какъ эти силы нужны его господину.

Въ дополненіе къ сказанному Аристотелемъ о различіи членовъ дома или семьи относительно ихъ этическихъ добродѣтелей, Аристотель различаетъ слѣдующіе роды этическихъ обязанностей, по отношенію къ дому мужа и жены, какъ гражданъ. Дѣло мужа и его этическая обязанность въ этомъ отношеніи, какъ обладающаго самостоятельнымъ и совершенно развитымъ разумомъ, состоитъ въ самостоятельномъ пріобрѣтеніи и производствѣ имущества для дома, а слѣдовательно, какъ средство, къ этой цѣли ведущее,—въ дѣятельности внѣ дома. Дѣло же жены, какъ не отличающейся такимъ самостоятельнымъ и совершенно развитымъ разумомъ, состоитъ только въ сохраненіи и употребленіи пріобрѣтеннаго и произведеннаго мужемъ ея имущества для дома, а слѣдовательно въ дѣятельности внутри самаго дома, въ семействѣ, въ жизни домашней, семейной, такъ сказать, въ доможительствѣ, а не въ жизни публичной, на ἀγορά, на площади, гдѣ обыкновенно и совершали мужчины всѣ дѣла, какъ частныя, торговыя (ибо площадь была рынкомъ), такъ и дѣла публичныя, состоящія въ участіи въ судѣ, въ участіи въ народныхъ собраніяхъ, въ бесѣдахъ и т. д.

Кромѣ сообщенныхъ мною общихъ замѣчаній о домѣ, о семьѣ, ничего больше не предлагаетъ здѣсь Аристотель. Ибо все прочее—полагаетъ онъ—должно войти въ составъ ученія о

государствѣ, какъ туда собственно относящееся, какъ съ этимъ (именно съ государствомъ) связанное самымъ тѣснымъ образомъ; ибо, говоритъ Аристотель, женщины составляютъ половину свободныхъ гражданъ, изъ дѣтей же выйдутъ современемъ граждане государства. Устроеніе этихъ частей дома, семьи должно сообразоваться съ устроеніемъ государства, ибо государство есть цѣлое, домъ же и семья суть его части, а всегда устроеніе частей должно сообразоваться съ устроеніемъ цѣлаго. Вотъ почему частности и подробности объ устройствѣ дома, семьи могутъ быть—по мнѣнію Аристотеля—развиты только уже при изслѣдованіи государственнаго устройства, къ чему Аристотель и отсылаетъ читателей своихъ. Но та часть его сочиненія „Политики“, гдѣ онъ говоритъ объ этомъ, для насъ, къ сожалѣнію, потеряна.

„Не изслѣдуя болѣе того (говоритъ въ заключеніе Аристотель), о чемъ говорено было до сихъ поръ (т.-е. не изслѣдуя государства, какъ особеннаго политическаго общенія), начнемъ теперь говорить о другомъ и прежде всего разсмотримъ мнѣнія тѣхъ, которые изображали наилучшее, по ихъ мнѣнію, государство, или—что все равно—наилучшія формы политическаго устройства въ государствѣ“. Такими словами оканчиваетъ Аристотель всю первую книгу, которая совпадаетъ съ первымъ раздѣломъ общей части его „Политики“, а именно съ тѣмъ раздѣломъ, въ которомъ содержится общее основаніе—введеніе въ изслѣдованіе наилучшаго государства,—и переходитъ ко второй книгѣ, совпадающей со вторымъ раздѣломъ этой части, а именно съ тѣмъ, который мы назвали — по его характеру — историческимъ введеніемъ въ изслѣдованіе наилучшаго государства.

Въ окончательномъ результатѣ этого третьяго Аристотелева ученія, которымъ и заключается весь первый раздѣлъ общей части, оказывается: 1) что домъ, семья есть существенная составная часть государства, безъ которой государство не можетъ стать и быть государствомъ; 2) что эта существенная составная часть государства имѣетъ, въ свою очередь, также свои существенныя составныя части, безъ которыхъ также не можетъ стать и быть домомъ, семьею. Это слѣдующія три общенія или союзы людей: общеніе господина и раба, общеніе мужа и жены и общеніе отца и дѣтей, которыя существенно отличаются одно отъ другого самымъ назначеніемъ или цѣлью ихъ, свойствами ихъ членовъ и характеромъ власти лицъ, въ нихъ преобладающихъ; однакоже они имѣютъ между собою то общее, что въ этихъ общеніяхъ существенно одни члены являются властвующими постоянно, а другіе—постоянно подвластными и подчиненными власти,—между тѣмъ какъ, напротивъ, въ политическомъ общеніи, въ государствѣ, по мнѣнію Аристотеля, всѣ его члены, граждане должны быть не только свободны, но и равны между собою, такъ что власть правителя государства не должна—говоритъ Аристотель—находиться постоянно въ рукахъ одного и того же человѣка или одного и того же класса гражданъ, а должна быть временною, переходною отъ одного индивида къ другому и не должна быть не только произвольною, но и неограниченною, чѣмъ и отличается существенно государство отъ дома, ибо власть главы дома есть болѣе или менѣе произвольная и неограниченная, а не только постоянно въ однѣхъ и тѣхъ же рукахъ находящаяся.

Раздѣлъ второй. Историческое введеніе въ изслѣдованіе о наилучшемъ государствѣ или государственномъ устройствѣ.

Все содержаніе этого раздѣла слѣдуетъ логически раздѣлить на двѣ части:

А. Образцовыя идеальныя или мыслимыя формы государственнаго устройства; и

Б. Образцовыя реальныя или дѣйствительно существующія формы государственнаго устройства.

Въ началѣ всего этого второго раздѣла самъ Аристотель указываетъ на его содержаніе и приводитъ причины, почему считаетъ онъ нужнымъ изложить это содержаніе.

„Намѣреваясь (говоритъ Аристотель) изслѣдовать, какое политическое общеніе, т.-е. государство есть несомнѣнно наилучшее для тѣхъ людей, которые хотѣли бы имѣть возможность жить наиболѣе согласно съ своими желаніями, т.-е. наилучшимъ въ этомъ смыслѣ образомъ, должно разсмотрѣть прежде всего дру-

гія формы государственнаго устройства, т.-е. какъ тѣ, которыми пользуются государства, снискавшія себѣ славу благоустроенныхъ хорошими законами и учрежденіями, — это тѣ формы государственнаго устройства, которыя названы образцовыми реальными, т.-е. существующими въ дѣйствительности формами государственнаго устройства, — такъ и тѣ, которыя были вымышлены и высказаны, т.-е. проектированы нѣкоторыми мыслителями, а потому пріобрѣли себѣ общее одобреніе, —это тѣ формы государственнаго устройства, которыя названы образцовыми идеальными или мыслимыми формами государственнаго устройства, — съ тѣмъ, говоритъ Аристотель, чтобы съ одной стороны въ тѣхъ и другихъ формахъ обнаружилось, что̀ именно есть въ нихъ праваго, т.-е. вѣрнаго (ὀρθός) и годнаго, т.-е. полезнаго для того, чтобы взять это въ составъ наилучшаго государства, а съ другой стороны, чтобы исканіе нами чего-либо новаго, иной формы государственнаго устройства, нежели какія формы уже существуютъ въ дѣйствительности и какія проектированы, какъ идеальныя, не показалось съ нашей стороны желаніемъ выказать свою мудрость, свое остроуміе, а напротивъ, чтобы было доказано, что мы предприняли такое изслѣдованіе (т.-е. о наилучшемъ государствѣ) потому, что всѣ эти формы государственнаго устройства,—т.-е. какія въ настоящее время существуютъ въ дѣйствительности и какія вымышлены, или проектированы были, какъ мыслимыя,—оказались неудовлетворительными и несовершенными".

Такъ Аристотель прежде всего ясно высказываетъ здѣсь главную цѣль, которую онъ имѣетъ въ виду для своей „Политики", или главное ея содержаніе. Это есть изслѣдованіе о наилучшемъ политическомъ общеніи или государствѣ, какъ о наилучшей формѣ государственнаго устройства, т.-е. такого, которое наиболѣе благопріятствуетъ тому, чтобы люди въ немъ, т.-е. граждане, жили наилучшимъ образомъ, т.-е. достигая конечной послѣдней цѣли своихъ желаній, стремленій, состоящихъ въ верховномъ добрѣ, благѣ, какъ общемъ благѣ. Затѣмъ Аристотель приводитъ здѣсь, какъ сказано, двѣ причины, почему онъ именно предпосылаетъ такому своему изслѣдованію о наилучшемъ государствѣ или государственномъ устройствѣ разсмотрѣніе другихъ формъ государственнаго устройства,

признаваемыхъ обыкновенно наилучшими и слѣдовательно въ этомъ смыслѣ образцовыми, и притомъ какъ мыслимыхъ или идеальныхъ, такъ и существующихъ въ дѣйствительности или реальныхъ. Эти двѣ причины суть слѣдующія: 1) Аристотель хотѣлъ показать, что̀ есть вѣрнаго самого по себѣ и что̀ есть годнаго, полезнаго въ примѣненіи, слѣдовательно на практикѣ, въ этихъ именно формахъ, слѣдовательно оцѣнить ихъ по достоинству, дабы такою оцѣнкою самому воспользоваться при своемъ начертаніи наилучшаго государства или государственнаго устройства; 2) Аристотель хотѣлъ представить вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ послѣдствіе или результатъ этой оцѣнки, ихъ неудовлетворительность, несовершенство, слѣдовательно ихъ недостатки, съ тѣмъ, чтобы оправдать свою „Политику", представить нѣчто новое въ этомъ родѣ и вмѣстѣ защитить себя отъ упрека, будто бы цѣлью изслѣдованія его было не исканіе истины, а просто удовлетвореніе своему тщеславію, суетности, просто желаніе блеснуть предъ другими своимъ умомъ, тогда какъ именно напротивъ—неудовлетворительность, несовершенство всѣхъ тогда представлявшихся ему формъ, какъ идеальныхъ, такъ и реальныхъ—вотъ что̀ и побудило его предложить въ своей „Политикѣ" новое идеальное государственное устройство, возможно совершенное, какъ наилучшее и въ этомъ смыслѣ образцовое. Словомъ, Аристотель разбираетъ критически формы государственнаго устройства, проектированныя другими мыслителями въ теоріи и существующія на практикѣ, съ цѣлью подготовить такою критикою свое собственное изслѣдованіе наилучшаго государства, или государственнаго устройства. Въ такомъ-то смыслѣ весь второй раздѣлъ Аристотелевой „Политики" и назвалъ я историческимъ введеніемъ, раздѣливъ его на сказанномъ основаніи на двѣ главныхъ части, изъ которыхъ въ первой изслѣдуются образцовыя идеальныя формы государственнаго устройства, а во второй—образцовыя реальныя формы государственнаго устройства.

А. Образцовыя идеальныя или мыслимыя формы государственнаго устройства. Сюда принадлежатъ образцовыя идеальныя формы государственнаго устройства: а) начертанныя или проектированныя Платономъ, б) начертанныя Ѳалесомъ Халкидонскимъ и в) начертанныя Гипподамомъ Милетскимъ.

Здѣсь предлагаются Аристотелемъ тѣ образцовыя идеальныя формы государственнаго устройства, которыя были выдуманы, вымышлены и начертаны тремя его предшественниками въ этомъ именно отношеніи, потому, вѣроятно, что кромѣ этихъ трехъ мыслителей и не было никѣмъ до Аристотеля предложено такихъ проектовъ, которые отличались бы особенными достоинствами, а именно полнотою въ цѣломъ и отсутствіемъ пробѣловъ въ существенномъ содержаніи частей, а также систематичностью вслѣдствіе проведенія въ нихъ единой мысли, и на которые, въ силу такого ихъ достоинства, обращено было бы болѣе или менѣе общее вниманіе грековъ во времена Аристотеля, такъ что только эти три проекта и славились какъ образцовые проекты образцовыхъ формъ государственнаго устройства.

а) Образцовыя идеальныя формы государственнаго устройства, начертанныя Платономъ. Здѣсь Аристотель представляетъ сперва форму государственнаго устройства, которую начерталъ Платонъ въ своемъ сочиненіи „Государство", гдѣ онъ изобразилъ именно образцовое идеальное государство и притомъ—въ отличіе отъ образцоваго идеальнаго государства, начертаннаго имъ въ другомъ сочиненіи: „Законы", первостепенное идеальное государство, т.-е. гдѣ государство является подъ управленіемъ философовъ, какъ представителей разума и именно какъ представителей той верховной идеи добра, которая въ государствѣ по ученію Платона проявляется какъ идея правды и справедливости. Затѣмъ уже Аристотель представляетъ ту форму государственнаго устройства, которую Платонъ начерталъ въ другомъ своемъ сочиненіи подъ заглавіемъ „Законы", гдѣ изобразилъ онъ уже второстепенное идеальное государственное устройство, а именно какъ управляемое законами, въ которыхъ также выражается идея верховнаго добра, какъ идея правды и справедливости, и которое въ этомъ смыслѣ, въ отличіе отъ государства идеальнаго, первостепеннаго, можно назвать подзаконнымъ государствомъ.

1. Образцовое идеальное государство, начертанное Платономъ въ его разговорѣ „Государство". Самъ Аристотель говоритъ, что онъ представилъ здѣсь только нѣкоторыя, какъ онъ выражается, затрудненія или сомнѣнія, чтобы не сказать—

изъ благоговѣнія къ учителю своему Платону—возраженія противъ той формы государственнаго устройства, которую изобразилъ въ „Πολιτεία" (какъ говоритъ Аристотель), Сократъ, чтобы не сказать — Платонъ, на томъ основаніи, что и въ самомъ дѣлѣ и здѣсь, какъ и въ другихъ разговорахъ, Платонъ главнымъ дѣйствующимъ лицомъ приводитъ Сократа, устами котораго выражаетъ обыкновенно свои собственныя мысли, свое собственное ученіе; ибо Аристотель говоритъ, что и затѣмъ есть еще довольно значительныя также затрудненія или сомнѣнія, которыхъ онъ однако не приводитъ. Итакъ это не есть полная критика всего Платонова первостепеннаго идеальнаго государства или государственнаго устройства. Если такъ, то спрашивается: на что же преимущественно обратилъ здѣсь Аристотель свое вниманіе?

На критику — отвѣтимъ мы — того, въ чемъ именно и полагалъ здѣсь Платонъ сущность государства, какъ политическаго общенія или союза людей, а именно на то, въ чемъ выражается единство этого общенія, союза, такъ что государство есть единое цѣлое по своей сущности. Съ этою цѣлью Аристотель начинаетъ съ изслѣдованія этого вообще единства, какъ сущности политическаго общенія или государства, признавая рѣшеніе этого вопроса, какъ онъ выражается, естественнымъ началомъ, или принципомъ всего этого своего критическаго изслѣдованія, поэтому и въ самомъ дѣлѣ его кладетъ онъ въ основу всего своего изслѣдованія. А признаетъ онъ рѣшеніе этого вопроса такимъ началомъ или принципомъ несомнѣнно потому, что, какъ мы видѣли, въ началѣ всей своей „Политики" самъ же Аристотель опредѣлилъ государство, что оно есть не что̀ иное, какъ особеннаго рода людское, именно политическое общеніе. Ибо если государство есть по сущности своей общеніе или союзъ людской, то несомнѣнно государство по сущности же своей должно быть единымъ цѣлымъ.

Но Аристотель различаетъ единство, такъ сказать, механическое, мертвое, и единство, такъ сказать, органическое, живое. Механическое единство есть то абсолютное тождество дѣятельности, частей цѣлаго, то внѣшнее его однообразіе, которое всего нагляднѣе выражается въ музыкѣ безжизненнымъ, мертвымъ однообразіемъ монотоніи. Органическое единство есть,

напротивъ, та различная, но согласная, живая дѣятельность частей цѣлаго, какъ его, такъ сказать, органовъ, или какъ взаимно восполняющихъ себя, присущихъ цѣлому, силъ, которая (дѣятельность) всего нагляднѣе выражается въ музыкѣ гармоніею многихъ различныхъ тоновъ. Только органическое единство въ объясненномъ нами смыслѣ признаетъ Аристотель существеннымъ для государства, какъ политическаго общенія, союза. Такой, впервые найденный Аристотелемъ, нынѣ общепризнанный взглядъ на единство государства выразилъ съ особенною ясностью знаменитый французскій мыслитель XVIII в., Монтескьё, въ своемъ сочиненіи „О причинахъ величія и упадка Рима", именно въ слѣдующихъ словахъ: „то̀, что̀ называется единствомъ въ политическомъ тѣлѣ,—это есть нѣчто весьма двусмысленное, т.-е. весьма неопредѣленное; истинное единство есть единство гармоніи, которое производитъ то, что всѣ части, какъ ни кажутся онѣ намъ противоположными, содѣйствуютъ вмѣстѣ общему благу общества, подобно тому, какъ различные звуки музыки содѣйствуютъ составленію цѣлаго аккорда; это похоже на части вселенной, вѣчно соединенныя между собою дѣйствіемъ однѣхъ частей и воздѣйствіемъ другихъ".

Напротивъ, Платонъ требуетъ для государства такого абсолютнаго единства, которое мертво, безжизненно, есть механическое, ибо имъ убивается самая жизнь государства. Въ самомъ дѣлѣ, Платонъ, дабы предотвратить въ государствѣ разъединеніе гражданъ, предлагаетъ въ своей „Политіи" установленіе абсолютнаго единства между ними, и отъ этого предположенія, принципа отправляется вся его „Политія". Конечно, и Аристотель настаиваетъ также на томъ, что единство есть нѣчто вожделѣнное для государства, такъ что и Аристотель отправляется въ своей „Политикѣ" отъ того же предположенія. Но Аристотелево единство есть единство живое, органическое, какъ единство различнаго, противоположнаго. Ибо онъ замѣчаетъ, что тѣ различія и даже противоположности, которыми движется жизнь, установлены самою природою, что поэтому ихъ нельзя устранить, искоренить, а можно только воспитать, образовать ихъ такъ, чтобы устранить причиняемый ими вредъ и вызвать наружу, напротивъ, благотворное дѣйствіе ихъ на государство. Если бы даже возможно было устранить природныя, естественныя различія, противоположности въ государствѣ, то не слѣдовало бы никакъ этого дѣлать, по мнѣнію Аристотеля, ибо истинное единство, какъ единство органическое—какое и должно быть въ наилучшемъ государствѣ—немыслимо безъ этихъ различій и противоположностей, потому что только различное по своему роду, специфическое можетъ — по Аристотелю — сростись или слиться во единое, простое, потому что въ связи съ другою частью каждая часть ищетъ именно того, чего ей недостаетъ, и за то отдаетъ другой части то, что ей самой свойственно. Впрочемъ объ этомъ говоритъ Аристотель подробнѣе въ своей „Этикѣ", именно въ раздѣлѣ ея подъ заглавіемъ: „О дружбѣ или любви" (φιλία), въ 8-й кн., и говоритъ именно какъ о естественномъ законѣ всякаго человѣческаго общенія, союза. Между прочимъ онъ замѣчаетъ тамъ, что несходное взаимно притягивается другъ къ другу и что продолжительнѣйшія дружественныя связи возникаютъ между тѣми частями цѣлаго, которыя вслѣдствіе своего различія и даже своей противоположности имѣютъ наисильнѣйшую потребность во взаимномъ самовосполненіи. Все существенное содержаніе Платоновой „Политіи" развилось изъ той основной его мысли, какъ принципа, что необходимо изгнать, устранить изъ государства эгоизмъ, какъ разъединяющее его гражданъ зло, именно посредствомъ установленія абсолютнаго единства или равенства между гражданами. Вотъ почему съ критики этого-то основного предположенія, принципа и начинаетъ Аристотель свою критику Платонова первостепеннаго идеальнаго государства, изображеннаго имъ въ его „Политіи".

„Необходимо (такъ начинаетъ Аристотель) предположить что-либо изъ трехъ: или чтобы у гражданъ было *все* общее—это есть полное, абсолютное общеніе; или же, напротивъ, чтобы ничего не было у нихъ общаго; или, наконецъ, третье, какъ среднее: чтобы одно было у нихъ общее, а другое—нѣтъ, т.-е. было бы своею частью для каждаго гражданина. Слѣдовательно относительно общенія между гражданами мыслимы три различныя формы общественнаго быта: 1) полное общеніе, 2) неполное общеніе и 3) отсутствіе всякаго общенія. Но чтобы вовсе не было ничего общаго (т.-е. послѣдняя форма), это (говоритъ Аристотель) очевидно невозможно (т.-е. невоз-

можно въ дѣйствительности, хотя оно и мыслимо, ибо самое государство, каково бы ни было его устройство, непремѣнно есть, какъ мы уже видѣли въ началѣ „Политики", по Аристотелю, нѣкотораго рода общеніе, именно политическое общеніе, какъ самое высшее людское общеніе; слѣдовательно нельзя, чтобы не было общенія между гражданами).

Итакъ, по мнѣнію Аристотеля, должно быть что-либо общее для гражданъ, такъ что и весь вопросъ сводится здѣсь къ тому: все ли должно быть у нихъ общее, или не все, или— чтò все равно—къ тому, чтò слѣдуетъ предпочесть для наилучшаго государства: полное ли общеніе, или неполное. Къ сущности государства, т.-е. какъ общенія, говоритъ далѣе Аристотель, принадлежитъ прежде всего общеніе между гражданами, по крайней мѣрѣ по мѣсту жительства ихъ, т.-е., по крайней мѣрѣ, мѣсто, на которомъ расположено государство, или такъ-называемая теперь государственная территорія, область, есть непремѣнно нѣчто общее, потому что единствомъ мѣста, области, территоріи обусловливается и самое единство государства, ибо граждане и суть именно тѣ люди, которые, составляя одно государство, какъ общеніе, живутъ въ предѣлахъ одной и той же мѣстности, области, территоріи. Такимъ образомъ здѣсь предпосылается всему безспорное положеніе, что для того, чтобы государство было единымъ или однимъ, совершенно необходимо, по крайней мѣрѣ, ихъ общежитіе или сожитіе въ этомъ смыслѣ (συνοικία). Это значитъ, что общимъ для гражданъ должно быть, безъ сомнѣнія, то мѣсто или та часть на земной поверхности, которую занимаетъ данное государство въ смыслѣ совокупности гражданъ, и которая называется государственною областью или территоріею въ смыслѣ вещнаго элемента государства. Или: единствомъ этой области, территоріи и обусловливается прежде всего единство государства, потому что граждане извѣстнаго государства и суть именно тѣ свободные люди, которые имѣютъ постоянное мѣсто жительства въ предѣлахъ области, территоріи того самаго государства, котораго они и суть члены, какъ граждане.

„Итакъ вопросъ состоитъ теперь въ томъ, или онъ можетъ быть только въ томъ: чтò лучше для хорошаго устройства, государства—то ли, чтобы все, чтò только возможно, т.-е. чтò только можетъ быть физически общимъ, было у гражданъ въ самомъ дѣлѣ общимъ въ предѣлахъ области, территоріи всего государства, или же, напротивъ, лучше, чтобы это общеніе простиралось только на нѣкоторые предметы и отношенія, а на другія нѣтъ? Ибо общеніе у гражданъ можетъ—по Аристотелю—физически простираться даже, на жену и дѣтей и на имущество, именно поземельное, какъ это и установлено въ Платоновой Πολιτεια, т.-е. можетъ быть установлено законами и учрежденіями государства, что и жена, а слѣдовательно и дѣти, и, наконецъ, самое имущество, но недвижимое, а не движимое, были бы общими для всѣхъ гражданъ, а именно Платонъ говоритъ такъ, что жена, дѣти и имущество должны быть общими. Вотъ и спрашивается: заслуживаетъ ли предпочтенія существующій нынѣ порядокъ, при которомъ нѣтъ такого полнаго общенія между гражданами, или же заслуживаетъ предпочтенія законъ, предложенный въ Платоновой Πολιτεια? Сперва Аристотель подвергаетъ критикѣ Платоново полное общеніе вообще гражданъ и въ особенности женъ и дѣтей, а потомъ общность имущества, именно поземельнаго. Принципъ, служащій основою Платоновой Πολιτεια — это принципъ единства государства, какъ абсолютнаго единства. По мнѣнію Платона, государство есть, по своей сущности, или должно быть, прежде всего, единымъ цѣлымъ, хотя и составленнымъ изъ частей, ибо оно должно быть составлено изъ такихъ частей, которыя крѣпко были бы соединены между собою однимъ общимъ центромъ, т.-е. главнымъ городомъ, и общею цѣлью, т.-е. стремленіемъ къ осуществленію въ дѣйствительности верховной идеи добра и особенной ея формы— правды и справедливости.

Принципъ государственнаго единства не есть у Платона принципъ отвлеченный, чисто теоретическій, безъ всякаго практическаго значенія, или съ ограниченнымъ только практическимъ значеніемъ. Напротивъ, у него это такой принципъ, дѣйствіе котораго—во всѣхъ частяхъ Платоновой политической системы: это такой принципъ, къ которому Платонъ возводитъ всѣ важнѣйшія учрежденія своего государства, какъ первостепеннаго, идеальнаго которыя (учрежденія) суть только глав-

ные выводы изъ этого принципа. Приведемъ эти важнѣйшія учрежденія.

1. Раздѣленіе гражданъ на два класса: а) классъ стражей, въ составъ котораго входятъ воины и выбираемые изъ ихъ среды правители государства; б) классъ земледѣльцевъ и ремесленниковъ, классъ—скажемъ мы—рабочихъ, но рабочихъ свободныхъ людей, какъ гражданъ. Платонъ установляетъ такія между ними отношенія, въ которыхъ осуществлялось бы абсолютное государственное единство.

2. Равенство гражданъ, также абсолютное, а именно мужескаго и женскаго половъ въ высшемъ классѣ, въ классѣ стражей, относительно воспитанія, а слѣдовательно и занятій, дѣлъ, т.-е. одинаковости ихъ вообще, только съ облегченіемъ женщины въ одинаковыхъ занятіяхъ съ мужчиною, вслѣдствіе относительно большей слабости женщины въ сравненіи съ мужчиною.

3. Общность женъ и дѣтей, въ томъ смыслѣ, что браки въ высшемъ классѣ не суть собственно браки, ибо они составляются собственно правителями государства съ политическою цѣлью, чтобы дать гражданамъ имъ подобныхъ, и супруги не живутъ вмѣстѣ, въ одномъ домѣ, не составляютъ одного дома, одной семьи, а затѣмъ дѣти, тотчасъ по рожденіи, отдаются на воспитаніе общественное, постороннимъ лицамъ, такъ что дѣти не знаютъ своихъ родителей, а родители—своихъ дѣтей. Въ этомъ смыслѣ жены и дѣти у Платона суть общія.

4. Общность имущества, именно поземельнаго, опять въ высшемъ классѣ, съ устраненіемъ при этомъ какъ чрезмѣрнаго богатства, такъ и чрезмѣрной бѣдности гражданъ вообще, даже въ отношеніи движимаго имущества.

Требуя такого полнаго общенія между гражданами, Платонъ, по замѣчанію Аристотеля, отправляется отъ той мысли, что оно необходимо для возможно полнаго единства государства, какъ абсолютнаго единства, а абсолютное единство государства есть по Платону преимущественное условіе его благосостоянія, счастія. Это единство государства Платонъ понимаетъ въ самомъ дѣлѣ такъ: государство—говоритъ онъ—есть не что иное, какъ одинъ человѣкъ, индивидъ, но только въ большомъ размѣрѣ, огромный человѣкъ, въ сравненіи съ собственно такъ-называемымъ единичнымъ человѣкомъ, индивидомъ, какъ мы

его видимъ, знаемъ. Поэтому наилучшее государственное устройство по ученію Платона есть то, которое сколь возможно болѣе приближаетъ государство къ тому единству, какое представляетъ собою единичный человѣкъ, индивидъ. Правда, и самъ Аристотель признаетъ необходимымъ для государства условіемъ единство его, но не въ смыслѣ Платона. Напротивъ, онъ возстаетъ противъ изложеннаго нами Платонова взгляда на единство государства.

„Что касается (говоритъ Аристотель) до совершенной общности женъ, то, кромѣ многихъ золъ, къ которымъ ведетъ такая общность, и кромѣ затрудненій при осуществленіи этой общности въ дѣйствительности, и та причина, ради которой Сократъ, т.-е. Платонъ, считалъ необходимымъ это учрежденіе, не вытекаетъ, *кажется*, изъ его учрежденія, ибо въ соображеніяхъ Сократа (т.-е. Платона) объ этомъ предметѣ вовсе нѣтъ достаточнаго основанія въ пользу того, чтобы такой образъ жизни гражданъ, такой порядокъ общества, какъ онъ требовалъ его, былъ учрежденъ закономъ. Притомъ учрежденіе это, по крайней мѣрѣ какъ изобразилъ его самъ Платонъ, совершенно несогласно съ тою конечною цѣлью, на которую онъ самъ же указываетъ здѣсь, а между тѣмъ онъ нигдѣ не объясняетъ, какимъ образомъ это можетъ быть примирено (т.-е. средства и цѣль)“. Его принципъ находитъ вѣрнымъ самъ Аристотель; но Аристотель доказываетъ, что единство государства въ Платоновомъ смыслѣ противно сущности, природѣ, а слѣдовательно конечной цѣли государства; что такое единство, выдаваемое за благосостояніе, счастіе, верховное благо государства, напротивъ, уничтожаетъ собою государство, даже его существованіе и, слѣдовательно, не есть для него благо. „Очевидно (говоритъ Аристотель), что государство, ушедшее въ единство болѣе, чѣмъ сколько нужно, до того, что оно становится, какъ бы единичнымъ человѣкомъ, не есть уже государство, потому что государство по природѣ своей есть множественность. Слѣдовательно, будучи единымъ болѣе, чѣмъ сколько нужно, государство дѣлается изъ государства уже домомъ, семьею, а изъ дома, мало того, дѣлается однимъ, единичнымъ человѣкомъ, превращается какъ бы въ домъ или семью, или даже въ единичнаго человѣка, потому что домъ, семья по своей при-

родѣ представляютъ собою болѣе единства, чѣмъ государство по своей природѣ, а единичный человѣкъ по своей природѣ представляетъ болѣе единства, нежели какое представляютъ домъ, семья. Этого именно, конечно, и хочетъ Платонъ, говоря, что государство должно стать и затѣмъ быть одною большою семьею или даже однимъ большимъ человѣкомъ, т.-е. такимъ же единымъ, какъ семья, или еще болѣе, какъ единичный человѣкъ. Предположивъ достигнуть такого крайняго единства государства, тѣмъ не менѣе, должно отказаться отъ этого, потому что это рѣшительно уничтожаетъ государство, ибо государство перестаетъ быть государствомъ, оно становится домомъ или единымъ человѣкомъ. Т.-е. члены семейства имѣютъ многое, хотя и не все, сообща, а единый, единичный человѣкъ имѣетъ все сообща: вотъ къ подобному крайнему, абсолютному единству хочетъ Платонъ привести государство, въ силу котораго граждане имѣли бы, по возможности, сообща все, какъ одна семья или даже одинъ человѣкъ. Но тогда государство перестанетъ (говоритъ Аристотель) быть государствомъ, а превратится въ одну семью или въ одного человѣка".

Такому-то полному, абсолютному единству государства и противопоставляетъ Аристотель тò, чтò имъ называется, напротивъ, множественностью государства, говоря, что государство, напротивъ, по своей природѣ, сущности, въ отличіе отъ природы, сущности, дома, семьи, и еще болѣе единичнаго человѣка, есть множество, или что оно множественно, а не едино въ томъ смыслѣ, какъ едины домъ и единичный человѣкъ, индивидъ. Эта множественность государства, какъ нѣчто ему существенное по самой природѣ, выражается — по ученію Аристотеля — не только въ томъ, что государство состоитъ изъ многихъ единичныхъ людей, индивидовъ, совершенно одно-качественныхъ, однородныхъ, одинаковыхъ, тождественныхъ, безразличныхъ, которые поэтому, вмѣстѣ взятые, въ соединеніи, образуютъ изъ себя одну также безразличную въ себѣ массу; напротивъ, по ученію Аристотеля, эта множественность выражается въ томъ, что государство не только состоитъ *изъ многихъ* людей, — слѣдовательно въ этомъ отношеніи множественность опредѣляется количественно, — но состоитъ изъ многихъ *различныхъ качественно* людей, какъ гражданъ, такъ

что это различіе составляетъ, по ученію Аристотеля, существенный, такъ сказать, моментъ государства, отличающій его отъ всякаго другого общенія въ смыслѣ политическаго общенія.

„Поэтому (говоритъ Аристотель) государство не есть союзъ и многихъ народовъ съ цѣлью воинственною, т.-е. какъ союзъ въ виду войны (συμμαχία), именно для взаимнаго другъ другу вспомоществованія многихъ народовъ или государствъ въ войнѣ какъ наступательной, такъ и оборонительной. Ибо въ такомъ воинственномъ союзѣ народовъ главное — это количество, это то, чтобы были соединены между собою возможно многочисленные народы, т.-е. ихъ войска: чѣмъ больше будетъ соединено народовъ, войскъ, и чѣмъ эти войска многочисленнѣе, тѣмъ и цѣль такого союза между народами будетъ вѣрнѣе достигнута, такъ что польза отъ такого союза состоитъ именно въ томъ, чтобы вступающіе въ него многіе народы именно достигли предназначенной ими цѣли посредствомъ войны. Изъ этого слѣдуетъ далѣе, что этотъ союзъ, въ отличіе отъ государства, какъ политическаго общенія, не есть союзъ постоянный, какъ политическое общеніе, а только заключаемый на извѣстное время, именно для опредѣленной цѣли — нападенія или обороны, такъ, что онъ — этотъ союзъ народовъ между собою — уничтожается, коль скоро или всѣ народы, вмѣстѣ взятые, соединенные въ союзъ, достигнутъ своей цѣли, или же достигнетъ своей цѣли одинъ изъ этихъ народовъ, или, наконецъ, народы убѣдятся, что цѣль недостижима для нихъ".

Слѣдовательно и самая цѣль является здѣсь въ смыслѣ внѣшней цѣли, поставляемой этому союзу, а не въ смыслѣ внутренней цѣли, присущей самому общенію, какова внутренняя цѣль, присущая государству, какъ политическому общенію, которая и состоитъ — по ученію Аристотеля — именно въ верховномъ благѣ, добрѣ, счастіи, благосостояніи, какъ общемъ благѣ государства, его гражданъ.

Затѣмъ Аристотель говоритъ, что государство, какъ политическое общеніе, отличается также относительно единства своего отъ того общенія, которое называется просто народомъ, ἔθνος, какъ соединеніемъ въ одно многихъ людей одного и того же происхожденія, но такъ, что эти люди живутъ въ

отдѣльныхъ, обособленныхъ селеніяхъ, поселкахъ, общинахъ сельскихъ и городскихъ, не имѣя для себя одного общаго политическаго центра (πόλις), какъ главнаго города, который, являясь какъ бы представителемъ цѣлаго государства, однозначащъ въ этомъ смыслѣ съ государствомъ, и что эти люди живутъ, не имѣя одного и того же устройства, что также отличаетъ народъ (ἔθνος) отъ государства, въ томъ смыслѣ, что государство непремѣнно предполагаетъ общее устройство для всѣхъ его гражданъ, для всѣхъ индивидовъ.

„Такъ, напримѣръ (говоритъ Аристотель), жили аркадяне, такъ что это составляло ихъ особенную характеристику, которая до того была имъ присуща, что всѣ попытки соединить ихъ въ одно государство при одномъ центральномъ главномъ городѣ остались тщетными. Они жили именно въ селеніяхъ и занимались преимущественно скотоводствомъ, отчего и говорятъ обыкновенно поэты объ аркадянахъ, что жизнь ихъ была мирная, благополучная въ этомъ смыслѣ (т.-е. простая, отличалась простотою, такъ что и новые поэты, какъ извѣстно, если хотятъ выразить, что человѣкъ наслаждался когда-нибудь такого рода счастіемъ, то говорятъ: ich bin in Arkadia geboren. И здѣсь, при такомъ образѣ жизни, также является главнымъ образомъ въ виду количество, а вовсе не качество членовъ, или если обращается вниманіе на что-либо въ этихъ членахъ, то именно на ихъ бо̀льшую или меньшую многочисленность, а вовсе не на различіе ихъ въ качественномъ отношеніи, такъ что и они являются въ послѣднемъ отношеніи безразличными, тожественными, одинаковыми, однородными“.

Эта мысль въ самомъ дѣлѣ развита, какъ извѣстно, въ новѣйшее время, гдѣ народъ, нація—это слова, употребляемыя въ двухъ значеніяхъ, которыя стали различны одно отъ другого существенно, а именно: въ смыслѣ, какъ говорятъ, этнографическомъ, какъ соединеніе людей одного и того же племени, и въ смыслѣ политическомъ, т.-е. въ смыслѣ народа, націи, члены которой слились, т.-е. составили единство вслѣдствіе одинаковости историко-политическихъ судебъ своихъ. Въ послѣднемъ случаѣ государство можетъ состоять и изъ различныхъ народовъ въ этнографическомъ значеніи, между тѣмъ какъ народъ или нація въ этнографическомъ отношеніи состоитъ всегда изъ одинаковыхъ и въ этомъ смыслѣ однокачественныхъ членовъ по происхожденію.

Слѣдовательно государство по своему единству отличается—по Аристотелю—отъ того, что̀ въ его время и прежде было смѣшиваемо съ государствомъ, именно отличается отъ военнаго союза народовъ и отъ народа, націи въ смыслѣ племени, ибо и въ томъ и въ другомъ общеніи людей члены этихъ общеній являются безразличными въ качественномъ отношеніи, и въ этомъ смыслѣ представляютъ, вмѣстѣ взятые, одно, единое цѣлое, какъ абсолютное единство, между тѣмъ какъ въ государствѣ по ученію Аристотеля члены его должны быть различны. Это составляетъ необходимый существенный элементъ для государства, потому что безъ такого различія—по ученію Аристотеля—не можетъ быть и истиннаго единства, которое не есть внѣшнее, механическое единство, а есть единство органическое, какъ мы уже прежде объ этомъ говорили,—какъ внутреннее единство. „Подобно тому (говоритъ Аристотель), какъ для того, чтобы составилась симфонія, необходимо соединеніе не одних и тѣхъ же звуковъ, ибо тогда выйдетъ монотонія, но не будетъ симфоніи, а необходимо соединеніе различныхъ звуковъ, приведенныхъ въ согласіе между собою, такъ и въ государствѣ члены его, граждане должны быть качественно различны, но затѣмъ должны быть приведены въ единство, въ согласіе, въ гармонію“.

Чѣмъ же—спрашивается—приводятся различные граждане въ гармонію, въ согласіе, въ истинное, внутреннее единство между собою? Тѣмъ, что граждане при равенствѣ своемъ, оставаясь равными, будутъ воспитываться такимъ образомъ, чтобы въ самомъ дѣлѣ между ними было такое согласіе, была гармонія. А именно, они могутъ быть воспитываемы такимъ образомъ: 1) привычкою, навыкомъ къ этому, т.-е. ихъ надо къ этому пріучить; 2) философіею, т.-е. любомудріемъ, въ смыслѣ стремленія къ истинѣ, мудрости, которая (мудрость) и научитъ ихъ тому, что между ними должно быть согласіе, гармонія, даже для того только, чтобы государство могло просто жить, существовать; ибо если будетъ дисгармонія между гражданами, то самое простое существованіе государства будетъ невозможно, а тѣмъ болѣе чтобы государство могло соотвѣтственно своей природѣ осуществлять въ себѣ верховное благо,

какъ общее благо всѣхъ и каждаго въ государствѣ, и, наконецъ, 3) граждане могутъ быть къ тому воспитываемы еще и цѣлесообразными, т.-е. согласными съ такою цѣлью законами и учрежденіями, вообще политическимъ устройствомъ своего государства, какъ наилучшаго государства.

„А гдѣ (говоритъ Аристотель) такое равенство, такое единство уже пустило корни, вкоренилось въ государствѣ, тамъ необходимо, чтобы всѣ граждане, получившіе такое воспитаніе, равномѣрно привлекаемы были къ правленію государствомъ, къ власти, къ занятію правительственныхъ должностей, къ участію въ дѣлахъ власти. Все равно, будетъ ли казаться гражданамъ такая дѣятельность правителей государства для себя благою, выгодною, полезною и доставляющею удовольствіе, или же будутъ граждане считать это для себя зломъ, неудовольствіемъ, бременемъ, тягостью,—все равно необходимо должны быть граждане привлекаемы къ участію во власти, къ занятію правительственныхъ должностей и проч., ибо безъ этого невозможно ни единство государства, ни равенство“.

Затѣмъ Аристотель приходитъ къ новому возраженію противъ Платоновой „Политіи“, или, какъ Аристотель обыкновенно выражается, къ другому затрудненію, сомнѣнію, которое однако же разъединено у него, Аристотеля, будучи разорвано, такъ сказать, на двѣ части, изъ которыхъ одна находится въ непосредственной связи съ только-что приведенными положеніями, мыслями Аристотеля, а другая есть болѣе отдаленная, вставленная поэтому у Аристотеля въ концѣ всей этой его критики. Вообще здѣсь показываетъ Аристотель, что законодатель долженъ призывать къ правленію государствомъ гражданъ, равныхъ по способности своей къ властвованію, съ возможною равностью. Но такъ какъ не всѣ граждане могутъ разомъ, одновременно стоять, такъ сказать, у кормила государственнаго правленія, властвовать на самомъ дѣлѣ, управлять государствомъ, занимать правительственныя должности, то слѣдуетъ, по ученію Аристотеля, призывать ихъ къ тому въ опредѣленную очередь, а именно: или по-годно, мѣняясь, т.-е. вступая въ должности и выходя изъ нихъ, или же въ другой какой-нибудь періодъ времени, разъ установленный законами.

Здѣсь же возражаетъ Аристотель противъ Платонова дѣленія гражданъ на три класса, которые имѣютъ у него значеніе собственно кастъ. Именно, высшій классъ, по Платону, есть классъ правителей, природу которыхъ сравниваетъ Платонъ съ золотомъ, говоря, что отъ золота происходитъ всегда золото и ничего другого не можетъ произойти; потомъ средній классъ—это классъ воиновъ, природу которыхъ сравниваетъ Платонъ съ серебромъ, говоря, что отъ серебра ничего не можетъ произойти, какъ только серебро, наконецъ, низшій классъ—земледѣльцы и ремесленники, природу которыхъ сравниваетъ Платонъ съ мѣдью и желѣзомъ. Платонъ допускаетъ, впрочемъ, и исключенія изъ этого правила, именно: иногда бываютъ такіе индивиды, которые хотя по своему происхожденію принадлежатъ къ такому-то классу, но по своей индивидуальности, вслѣдствіе какихъ-то особенныхъ обстоятельствъ, вслѣдствіе особенной натуры своей, они являются съ природою другого класса. Въ такомъ случаѣ Платонъ требуетъ, чтобы изъ одного класса переводили такого индивида въ другой классъ, соотвѣтствующій его особенной натурѣ. Но такимъ своимъ раздѣленіемъ на три класса, въ смыслѣ почти кастъ, Платонъ самъ сдѣлалъ для себя невозможнымъ слѣдовать верховному закону всякаго гражданскаго равенства, состоящаго въ томъ, чтобы при равенствѣ гражданъ между равными были установлены государственные законы и учрежденія такимъ образомъ, чтобы граждане попеременно властвовали и подчинялись власти, повелѣвали и повиновались, начальствовали и были подначальны, а именно: по временамъ начальствовали бы, властвовали, когда они управляютъ государствомъ; когда же они оставляютъ правительственныя должности, послѣ извѣстнаго, опредѣленнаго срока, тогда они являлись бы подвластными, подчиненными власти, начальству.

Итакъ вообще, по ученію Аристотеля, единство или единеніе и равенство гражданъ между собою не должно основываться на радикальномъ, коренномъ уничтоженіи всякихъ различій и качественныхъ противоположностей между ними, а должно основываться на согласіи, примиреніи этихъ противоположностей, этихъ различій, посредствомъ воспитанія, котораго средства въ свою очередь суть: привычка, философія, какъ наука вообще, и государственные законы и учрежденія. Та-

кимъ образомъ, по ученію Аристотеля, даже единство и равенство между гражданами не можетъ и не должно уничтожать различія между ними, которое именно состоитъ въ томъ, что въ различное время они являются различными лицами, т.-е. или правящими, или управляемыми, начальствующими или подначальными, властвующими или подвластными. Мало того, и между самими правителями можетъ быть также различіе, а именно смотря по различію тѣхъ должностей, которыя они занимаютъ.

Такое-то различіе между гражданами въ объясненномъ нами смыслѣ, при ихъ равенствѣ, есть, по ученію Аристотеля, дѣйствительно охранительный или консервативный принципъ государства, какъ тотъ принципъ, изъ котораго возникаетъ его истинное единство, необходимое для сохраненія самаго существованія государства. Это требованіе, такого различія, несмотря даже на равенство гражданъ, есть — по ученію Аристотеля — приложеніе общаго закона, состоящаго именно въ томъ, что все, чтò должно образовать изъ себя потомъ единство, единое цѣлое, должно содержать въ себѣ напередъ уже качества специфически различныя, какъ это онъ и объясняетъ наглядно въ примѣрѣ, взятомъ изъ музыки, что если звуки должны составлять симфонію, то напередъ должно между звуками быть различіе: изъ однихъ и тѣхъ же звуковъ, тождественныхъ, однородныхъ, не можетъ быть составлена симфонія, какъ единство. И еще сравниваетъ это Аристотель съ тѣмъ, что какъ еслибы — говоритъ онъ — сапожникъ и плотникъ стали мѣняться по очереди въ извѣстные сроки своими занятіями, то тогда не были бы такими сапожниками и плотниками, которые были бы одними и тѣми же людьми, т.-е. не одни и тѣ же люди были бы тогда постоянно сапожниками и плотниками, а мѣнялись бы, такъ точно и граждане должны мѣняться между собою относительно политическаго общенія: хотя они, какъ равные и свободные, и всѣ призываются и даже привлекаются къ участію въ верховной власти, къ занятію правительственныхъ должностей, но не иначе, какъ такъ, чтобы они то правили государствомъ, то были управляемы, то властвовали, то подчинялись бы власти.

„Конечно (прибавляетъ затѣмъ Аристотель), тамъ, гдѣ уже противное тому устройство вкоренилось въ государствѣ, т.-е. гдѣ верховная власть находится постоянно въ однѣхъ и тѣхъ же рукахъ, слѣдовательно принадлежитъ однимъ и тѣмъ же лицамъ постоянно, тамъ не слѣдуетъ измѣнять этого государственнаго устройства, но невозможно, чтобы это было такъ тамъ, гдѣ равенство между гражданами есть равенство естественное, т.-е. гдѣ граждане равны между собою по самой природѣ своей, а слѣдовательно, гдѣ требуетъ правда и справедливость, чтобы всѣ принимали равное участіе въ правительственной верховной власти, въ правленіи государствомъ, и именно тамъ лучше всего слѣдовать такому порядку, т.-е. установить такъ, чтобы равные уступали по очереди другъ другу власть надъ собою, т.-е. чтобы равные, когда дойдетъ до нихъ очередь, вышедши изъ правительства, подчинялись тѣмъ лицамъ, которыя вмѣсто ихъ будутъ облечены властью. Тогда-то одни и тѣ же, но попеременно правя и управляясь, и проч., будутъ вмѣстѣ съ тѣмъ и различными лицами, и тогда-то при равенствѣ возникнетъ то единство, которое невозможно безъ различія, не предполагая различія".

Итакъ, по ученію Аристотеля, даже самое равенство между гражданами не можетъ и не должно уничтожать различія между ними. „Слѣдовательно (говоритъ Аристотель) изъ всего сказаннаго ясно, понятно, что единство въ томъ смыслѣ, въ какомъ понимаютъ его нѣкоторые философы, именно Платонъ въ особенности, не лежитъ въ природѣ государства, и что тò, чтò выдаютъ нѣкоторые философы за верховное благо для государства, т.-е. полное, абсолютное единство, есть, напротивъ, на самомъ дѣлѣ крайнее зло для него, потому что имъ уничтожается самое государство, превращаясь — по Платону — въ огромную семью или въ огромнаго единичнаго человѣка. Напротивъ, истинное единство есть благо для государства, которое споспѣшествуетъ государству, не уничтожая, а сохраняя его, ибо чтò есть вообще дѣйствительное благо для чего бы то ни было, тò должно именно споспѣшествовать, благопріятствовать ему и, слѣдовательно, его существованію, а не уничтожать его. Слѣдовательно истинное единство есть то, которое — въ противоположность абсолютному, полному единству — благопріятствуетъ, споспѣшествуетъ государству, есть, слѣдова-

тельно, благо, есть консервативный принципъ для его существованія".

Такимъ образомъ Аристотель доказываетъ, что неистинное, полное, абсолютное, внѣшнее единство, какъ единство, преступающее мѣру, чрезмѣрное, ведетъ къ тому, что уничтожаетъ собственно государство и вообще служитъ ему не ко благу, не къ добру. Но—говоритъ Аристотель—еще можно доказать и другимъ путемъ, что стараніе, стремленіе ввести въ государство такое чрезмѣрное, абсолютное, полное единство не лучше и съ другой точки зрѣнія, а именно: семья не можетъ имѣть всего нужнаго для себя, однакоже она можетъ имѣть нужное для себя и чрезъ себя скорѣе, чѣмъ единичный человѣкъ, который менѣе всего можетъ имѣть все нужное для себя и чрезъ себя; государство же скорѣе дома, семьи—не говоря уже, что скорѣе единичнаго человѣка—можетъ имѣть все нужное для себя и чрезъ себя. Другими словами, единичный человѣкъ наименѣе довлѣетъ самъ себѣ, наименѣе имѣетъ самодовлѣнія; болѣе его довлѣетъ себѣ семья, домъ, но всего болѣе или совершенно довлѣетъ себѣ государство. Это потому, что государство тогда только и становится государствомъ, когда оно будетъ такимъ общеніемъ, которое имѣетъ въ самомъ себѣ и чрезъ себя въ достаточномъ количествѣ все для того, чтобы просто жить, чтобы существовать, и даже жить хорошо, быть счастливымъ, благосостоятельнымъ. Имѣетъ же государство такое совершенное самодовлѣніе вслѣдствіе того единства, которое не есть абсолютное, полное, чрезмѣрное, уничтожающее всѣ различія вообще между своими элементами, а которое есть приведеніе въ соглашеніе этихъ различныхъ элементовъ и даже элементовъ противоположныхъ между собою. Полное, абсолютное единство отличаетъ единичнаго человѣка наиболѣе, а между тѣмъ онъ наименѣе самодовлѣетъ именно вслѣдствіе такого полнаго, абсолютнаго единства. Болѣе ограниченное единство, въ сравненіи съ единствомъ человѣка, представляетъ домъ, семья, но все-таки недостаточное; хотя домъ болѣе довлѣетъ себѣ, чѣмъ единичный человѣкъ, но все-таки менѣе, чѣмъ государство. Государство представляетъ собою наименѣе ограниченное единство, въ томъ смыслѣ, что въ немъ наиболѣе различаются элементы, и затѣмъ эти различные элементы соединяются въ единое цѣлое: оттого-то оно наиболѣе или совершенно довлѣетъ себѣ. Довлѣя же себѣ вполнѣ, совершенно, государство тѣмъ и представляетъ наибольшую возможность достигнуть верховнаго блага, добра, которое въ самомъ дѣлѣ и составляетъ самую природу, сущность и цѣль, присущую государству, его назначеніе. Поэтому государство, только какъ государство, можетъ быть счастливо вполнѣ, въ истинномъ смыслѣ этого слова, а не какъ большая семья и тѣмъ болѣе —не какъ единичный огромный человѣкъ, какъ думаетъ Платонъ. Полное же самодовлѣніе государства проявляется у Аристотеля тѣмъ, что въ государствѣ граждане, будучи различными вообще качественно, взаимно себя восполняютъ, а именно вслѣдствіе того, что по различію своихъ качествъ или особенныхъ натуръ своихъ, безъ уничтоженія общей имъ природы, натуры, они — граждане — и являются съ тѣмъ, что имѣютъ различныя дѣла, занятія; такъ что полное, абсолютное самодовлѣніе государства проявляется—по Аристотелю—именно тѣмъ, что въ государствѣ граждане взаимно восполняютъ себя вслѣдствіе того, что̀ названо въ новое время „раздѣленіемъ труда", о чемъ такъ много говорили и говорятъ въ политической экономіи. А человѣкъ, взятый въ отдѣльности, какъ единичный, какъ индивидъ, не можетъ самъ въ себѣ и чрезъ себя имѣть все нужное для жизни именно потому, что его не станетъ на все. Наконецъ, хотя члены одного и того же дома, семьи, также, какъ и члены государства, взаимно восполняютъ себя, однакоже не въ той высшей степени и мѣрѣ, въ какой восполняютъ себя члены государства, граждане, именно тѣмъ, что они занимаются различными дѣлами, или что они вообще различны между собою качественно, а не тождественны. Напротивъ, еслибы единство государства было похоже на единство единичнаго человѣка, или на единство дома, то государство не могло бы найти въ себѣ и чрезъ себя всего нужнаго ему для жизни, не было бы самодовлѣющимъ, слѣдовательно не соотвѣтствовало бы своей, присущей ему, цѣли, не могло бы исполнять своего назначенія—достиженія общаго верховнаго блага, счастія.

Итакъ въ основанномъ на равенствѣ гражданъ взаимномъ восполненіи ими себя, какъ въ политической дѣятельности,

такъ и въ дѣлахъ, относящихся до пріобрѣтенія имущества— вотъ въ чемъ состоитъ, по ученію Аристотеля, преимущество государства предъ домомъ, семьею и еще болѣе предъ единичнымъ человѣкомъ, индивидомъ. А это преимущество основано, въ свою очередь, именно на томъ, чтò Аристотель называетъ множественностью государства, т.-е. на качественномъ различіи гражданъ государства; слѣдовательно кто, подобно Платону, требуетъ для государства такого единства, которое исключало бы такую множественность, такое различіе, тотъ тѣмъ самымъ уничтожаетъ тò, чтò составляетъ преимущество государства предъ домомъ, семьею и еще болѣе предъ единичнымъ человѣкомъ, индивидомъ, тотъ лишаетъ государство возможности быть самодовлѣющимъ, быть самостоятельнымъ, независимымъ, исполнять свое назначеніе, осуществлять свою цѣль, свою природу, общее благо, счастіе всего государства,—тотъ, словомъ сказать, уничтожаетъ, по ученію Аристотеля, даже самое понятіе государства.

Итакъ въ результатѣ всей представленной нами до сихъ поръ Аристотелевой критики Платонова первостепеннаго идеальнаго государства оказывается несостоятельнымъ само по себѣ тò, чтò служитъ необходимымъ предположеніемъ или условіемъ этого Платонова государства, а именно, абсолютное, полное единство государства, какъ-бы его верховное благо.

Затѣмъ Аристотель говоритъ уже противъ той общности женъ и дѣтей вообще, наконецъ и имущества, на которой основываетъ Платонъ свое абсолютное единство государства. Ибо Платонъ, дабы установить это абсолютное единство государства, призналъ необходимымъ вырвать, такъ сказать, съ корнемъ изъ гражданъ духъ различія, а слѣдовательно и розни, обособленія, самолюбія, эгоизма, и такимъ образомъ достигнуть такой цѣли своей, уничтожить въ своемъ первостепенномъ идеальномъ государствѣ и частную собственность у двухъ высшихъ правительственныхъ классовъ, называемыхъ Платономъ общимъ именемъ стражей государства, а также уничтожить обособленіе гражданъ относительно семейства и слѣдовательно ввести общность женъ и дѣтей, въ убѣжденіи, что разъ стало бы для гражданъ все своимъ, то исчезла

бы совершенно даже изъ памяти людей самая мысль о своихъ собственныхъ женахъ, о своихъ собственныхъ дѣтяхъ и о своемъ собственномъ имуществѣ, какъ частномъ обладаніи ими со стороны главы семьи. Вотъ Аристотель и говоритъ сперва противъ логичности такого Платонова заключенія, вывода, признавая это заключеніе логически невѣрнымъ, или ложнымъ.

Невѣрность или ложность этого заключенія, вывода, состоитъ—по ученію Аристотеля—въ томъ, что слово „всѣ“ употребляется здѣсь Платономъ такъ, какъ будто бы это слово имѣло только одно значеніе, между тѣмъ какъ оно имѣетъ два различныя значенія: 1) слово „всѣ“ можетъ обозначать цѣлое политическое общеніе, общество, государство, какъ цѣлое, не обращая затѣмъ вниманія на единичныхъ членовъ государства, какъ отдѣльныхъ, такъ что „всѣ граждане“ въ этомъ смыслѣ значитъ: всѣ граждане, вмѣстѣ взятые, а не въ отдѣльности; 2) наоборотъ, этимъ словомъ „всѣ“ желаютъ также иногда обозначить всѣхъ единичныхъ членовъ порознь, какъ индивидовъ, т.-е. каждаго изъ нихъ въ отдѣльности. Между такими значеніями этого одного и того же слова „всѣ“ существуетъ, какъ видно, большая разница. Первое значеніе слова есть, такъ сказать, собирательное, а второе значеніе слова есть, такъ сказать, раздѣльное. Но въ случаѣ двусмыслія словъ, „паралогизма“, какъ выражается Аристотель, принимать безъ дальнѣйшей оговорки одно и то же слово, имѣющее различныя значенія, въ томъ именно значеніи, въ какомъ это удобно излагателю для вывода отсюда желаемаго заключенія, — это дозволялось только въ школьныхъ словопреніяхъ, слѣдовательно въ схоластикѣ, гдѣ игра двусмысленными словами: „всѣ“, „оба“ или „обѣ“, „четное“ или „нечетное“, и т. п., такъ обыкновенна, но отнюдь не дозволяется въ такихъ важныхъ выводахъ, какъ въ настоящемъ случаѣ позволяетъ себѣ Платонъ. Т.-е. при общности женъ, дѣтей и поземельнаго имущества могутъ, пожалуй, всѣ граждане, вмѣстѣ взятые, считать все это своимъ, сказать: „это наше“, хотя и это выраженіе неточно, ибо въ такомъ случаѣ скажутъ обо всемъ этомъ, что это не свои (собственныя), а суть „наши“ жены, наши дѣти, наше имущество, — скажутъ это хотя не

всѣ граждане, но въ смыслѣ, конечно, каждаго изъ нихъ порознь, ибо каждый гражданинъ порознь, въ отдѣльности не можетъ тогда вовсе сказать: „это—моя жена, это—мои дѣти, это—мое имущество“, если жена, дѣти, имущество суть общія для всѣхъ гражданъ, вмѣстѣ взятыхъ. Притомъ, если прекрасно, хорошо, чтобы всѣ граждане говорили одно и то же обо всемъ, но если здѣсь „всѣ“ значитъ вмѣстѣ взятые граждане, то на самомъ дѣлѣ невозможно, чтобы они говорили обо всемъ одно и то же. Ибо, если граждане въ государствѣ и говорятъ обо всемъ какъ о своемъ, то это вовсе не есть еще признакъ такого единства гражданъ, состоящаго въ томъ, что они говорятъ обо всемъ одно и то же, а слѣдовательно не есть еще единство въ томъ смыслѣ, чтобы въ самомъ дѣлѣ между ними было полное единомысліе,—что̀ именно имѣетъ въ виду Платонъ, какъ цѣль такой общности женъ, дѣтей и имущества между гражданами. Притомъ, говоритъ Аристотель, еслибы мы даже допустили, что единство государства въ высшей степени есть самое лучшее состояніе для государства, то все-таки такое отношеніе между гражданами, какое вводитъ для единства въ своемъ государствѣ Платонъ, не выражаетъ того, что всѣ граждане разомъ будутъ говорить о всемъ какъ о своемъ, въ чемъ именно и видитъ Платонъ возведеніе на самую высшую ступень единства государства, т.-е. что все-таки невѣрно выражается Платонъ, производящій изъ такого единства взаимныя отношенія между гражданами, утверждая, что въ такомъ государствѣ, которое въ высшей степени едино, всѣ граждане говорятъ о всемъ какъ о своемъ. Если же принять слово „всѣ“ въ значеніи каждаго гражданина порознь, тогда можетъ быть скорѣе выйдетъ то̀, чего хочетъ Платонъ, ибо тогда, напримѣръ, объ одномъ и томъ же извѣстномъ мальчикѣ каждый гражданинъ будетъ говорить какъ о своемъ сынѣ, и объ одной и той же женщинѣ—какъ о своей женѣ; точно то же каждый скажетъ тогда и объ имуществѣ, какъ о своемъ имуществѣ. Однако же на самомъ дѣлѣ, при общности женъ, дѣтей и имущества, граждане, конечно, не станутъ выражаться такимъ образомъ, ибо хотя всѣ вмѣстѣ граждане и могутъ сказать: „это *наше*“, но ни одинъ изъ нихъ порознь не скажетъ и не можетъ сказать: „это мое“, ибо это ничье, порознь взятое. При такой

общности все принадлежитъ всѣмъ гражданамъ, вмѣстѣ взятымъ, но порознь никому изъ нихъ не принадлежитъ.

Но мало этого: Аристотель доказываетъ затѣмъ еще и то, что это предположеніе, условіе для государства, т.-е. абсолютное единство государства, не можетъ быть осуществлено на самомъ дѣлѣ, въ дѣйствительности, тѣми средствами, какія предполагаются для этого Платономъ, а именно: общностью женъ, дѣтей и поземельнаго имущества, т.-е. чтобы жены, дѣти и поземельное имущество были общими для всѣхъ гражданъ. Ибо нѣтъ абсолютнаго единства — говоритъ Аристотель — въ томъ государствѣ, гдѣ всѣ граждане, вмѣстѣ взятые, составляющіе одно цѣлое политическое общеніе, какъ и каждый гражданинъ, порознь взятый, называютъ все своимъ; гдѣ о всѣхъ женахъ, дѣтяхъ и обо всемъ поземельномъ имуществѣ могутъ всѣ граждане сказать: „это наше“, т.-е. это намъ принадлежитъ, но ни одинъ гражданинъ порознь не можетъ сказать: „это мое, это принадлежитъ мнѣ“.

Послѣ такого нападенія, такъ сказать, со стороны Аристотеля на логическую невѣрность Платонова вывода, заключенія, слѣдовательно на логическую слабость Платонова способа доказательства, что абсолютное единство основывается на общности женъ, дѣтей и имущества гражданъ, Аристотель приводитъ рядъ доказательствъ, уже заимствованныхъ имъ, какъ обыкновенно онъ дѣлаетъ въ своей философіи, изъ самаго опыта, противъ возможности осуществленія въ дѣйствительности Платонова абсолютнаго единства общностью женъ, дѣтей и поземельнаго имущества. И прежде всего говоритъ Аристотель въ этой первой критикѣ въ особенности противъ общности женъ и дѣтей, а затѣмъ, въ слѣдующей второй критикѣ, какъ увидимъ мы, говоритъ онъ въ дополненіе и противъ общности поземельнаго имущества. Доказательства перваго рода можно подвести подъ слѣдующія шесть доказательствъ.

1. О томъ, что̀ всѣ называютъ своимъ, что̀ всѣмъ принадлежитъ сообща или, по крайней мѣрѣ, что̀ принадлежитъ сообща многимъ, никакой единичный человѣкъ—по замѣчанію Аристотеля—не будетъ имѣть надлежащаго попеченія, не будетъ заботиться надлежащимъ образомъ, или очень мало будетъ объ этомъ заботиться, радѣть. Ибо вообще, говоритъ

Аристотель, заботится человѣкъ о всемъ собственномъ, а объ общемъ обыкновенно заботится онъ наименѣе или заботится лишь настолько, насколько это касается лично его самого, его выгоды, пользы, потому что, кромѣ другихъ причинъ, главная причина этого явленія здѣсь та, что общее дѣло обыкновенно всѣ сваливаютъ, такъ сказать, другъ на друга. Человѣкъ мало заботится объ общемъ уже потому, что онъ думаетъ про себя: зачѣмъ же мнѣ заботиться объ общемъ? вѣдь и другой позаботится о немъ. Такъ поэтому именно, говоритъ Аристотель, въ домашней, семейной жизни, гдѣ много слугъ, тамъ обыкновенно слуги служатъ хуже, нежели гдѣ ихъ меньше, именно потому, что каждый сваливаетъ заботу объ общей ихъ службѣ на другого. Далѣе, представимъ себѣ, что при общности женъ и дѣтей въ государствѣ на каждаго гражданина придется какая-нибудь тысяча сыновей, не въ томъ, конечно, смыслѣ, чтобы у каждаго было столько своихъ сыновей, чтобы эта вся тысяча сыновей принадлежала единичному гражданину, какъ настоящему отцу ихъ, а въ томъ смыслѣ, что всякій, кому угодно, можетъ тогда считаться отцомъ какого угодно мальчика, — тогда наглядно будетъ, что всѣ эти лица, считаемыя отцами этихъ тысячи сыновей, будутъ, конечно, заботиться о нихъ какъ можно меньше, думая, что и другой позаботится о нихъ; дѣти эти испытаютъ, конечно, на себѣ всю невыгоду такой общности. Въ этомъ случаѣ, т.-е. при общности женъ и дѣтей, о каждомъ мальчикѣ—хорошъ ли онъ, или дуренъ—каждый взрослый гражданинъ долженъ говорить или думать: „онъ мой сынъ, но точно также какъ и его“, т.-е. каждаго другого гражданина, такъ что каждый взрослый гражданинъ долженъ будетъ говорить о каждомъ изъ тысячи сыновей (даже болѣе тысячи, сколько ни есть въ государствѣ лицъ извѣстнаго возраста, т.-е. подходящихъ по возрасту къ тому, чтобы считаться сыновьями старшихъ лѣтами гражданъ), —что „онъ мой сынъ“, но всегда при этомъ подъ сомнѣніемъ, потому что тогда неизвѣстно будетъ, кѣмъ именно въ самомъ дѣлѣ рожденъ этотъ мальчикъ, и если даже извѣстно, кѣмъ именно онъ рожденъ, кто его отецъ, то неизвѣстно далѣе, остался ли онъ, послѣ рожденія, въ живыхъ, или умеръ.

„Спрашивается поэтому (говоритъ Аристотель): что̀ лучше? то ли, чтобы каждый гражданинъ говорилъ обо всемъ вообще: „это мое“, когда о всемъ должны будутъ говорить такъ двѣ тысячи или тысяча человѣкъ; или же, напротивъ, лучше, чтобы каждый гражданинъ говорилъ: „это мое“, въ полномъ смыслѣ, въ какомъ теперь употребляется въ государствѣ это слово, т.-е. что въ самомъ дѣлѣ принадлежитъ что-либо гражданину? ибо въ государствахъ теперь одно и то же извѣстное лицо одинъ называетъ своимъ сыномъ, другой называетъ своимъ роднымъ братомъ, а тотъ—просто своимъ родственникомъ; наконецъ, для иныхъ то же самое лицо есть свое только по сожительству или по дружбѣ его, какъ съ нимъ самимъ, такъ и съ ближайшимъ ему человѣкомъ. Во всякомъ случаѣ, лучше быть, конечно, настоящимъ, истиннымъ двоюроднымъ братомъ, т.-е. болѣе далекимъ родственникомъ, нежели близкимъ родственникомъ, т.-е. нежели такимъ сыномъ, какимъ приходится быть при общности женъ и дѣтей; ибо здѣсь всегда остается сомнительнымъ всякаго рода родство, и отдаленное, и ближайшее. Это значитъ, что выраженіе: „мой именно сынъ“, столь сильно дѣйствующее на человѣка при дѣйствительномъ, извѣстномъ, явномъ, кровномъ родствѣ между людьми, не будетъ имѣть никакого дѣйствія тамъ, гдѣ никто не знаетъ, кто именно его сынъ или отецъ, какъ въ Платоновомъ идеальномъ государствѣ, и, конечно, лучше быть въ этомъ отношеніи чьимъ-либо далекимъ родственникомъ, при теперь существующемъ въ дѣйствительности порядкѣ, нежели при общности женъ и дѣтей быть близкимъ родственникомъ, быть сыномъ“.

2. Невозможно совершенно разорвать узы, соединяющія кровныхъ родственниковъ между собою, —замѣчаетъ Аристотель противъ Платона. Слѣдовательно невозможно общностью женъ и дѣтей достигнуть на самомъ дѣлѣ абсолютнаго единства государства, уничтожающаго всякій эгоизмъ, какъ къ тому стремился Платонъ. И при такомъ устроеніи государства, гдѣ введена была бы общность женъ и дѣтей, нельзя въ самомъ дѣлѣ избѣжать того, чтобы хоть нѣкоторые изъ гражданъ не узнавали своихъ дѣтей, своихъ братьевъ, своихъ отцовъ и матерей, какъ ни старается Платонъ въ своей „Политіи“ принять противъ того разныя мѣры предосторожности, именно для того, чтобы даже сами матери не могли узнавать своихъ дѣтей.

„Ибо (говоритъ Аристотель) на основаніи одного несомнѣннаго сходства, которое обыкновенно бываетъ между дѣтьми и родителями, необходимо предположить, что они могутъ все-таки узнавать другъ друга. Такое предположеніе подтверждается свидѣтельствомъ нѣкоторыхъ путешественниковъ и историковъ. Такъ, по этому свидѣтельству, у нѣкоторыхъ племенъ, въ Африкѣ, хотя жены и общи, но дѣти узнаютъ родителей и другихъ лицъ, умѣя отличить ихъ именно по сходству ихъ съ родителями. Такъ напр., знаменитый географъ Помпоній разсказываетъ это объ обитателяхъ Ливіи. Кромѣ того, самки и другихъ животныхъ, какъ кобылы и коровы, естественно рождаютъ дѣтей, очень похожихъ на самцовъ, между тѣмъ какъ другія самки рождаютъ дѣтей, похожихъ на самихъ себя".

Замѣтимъ, что, безъ сомнѣнія, Аристотель здѣсь только поверхностно, такъ сказать, возражаетъ противъ Платона, только поверхностно касается такого вопроса, который по сущности своей требуетъ болѣе глубокаго изслѣдованія, вопроса о томъ, быть или не быть семьѣ, съ ея двумя главными составными частями, каковы суть: супружескій союзъ и союзъ между родителями и дѣтьми, а также и съ тѣмъ, что составляетъ необходимый элементъ семьи, дома, а именно съ имуществомъ частнымъ, какъ имуществомъ семейнымъ, домашнимъ. Но если Аристотель и касается этого вопроса здѣсь только поверхностно, то въ этомъ отношеніи виноватъ вовсе не самъ онъ, а виноватъ въ этомъ Платонъ, противъ котораго онъ возражаетъ именно въ томъ отношеніи, что Аристотель уже въ принципѣ, на которомъ все это основывается, имѣетъ противоположный Платону взглядъ. А именно, Платонъ уничтожаетъ въ своемъ государствѣ семью, домъ, вслѣдствіе того, что онъ признаетъ необходимымъ для единства государства, чтобы оно представляло собою одну огромную семью, противъ чего уже возражалъ Аристотель. Далѣе, Платонъ уничтожаетъ семью и въ томъ смыслѣ, что отрицаетъ необходимую основу семейнаго союза, именно бракъ въ истинномъ смыслѣ этого слова, какъ соединеніе двухъ лицъ обоихъ половъ по взаимному между собою соглашенію или, по крайней мѣрѣ, съ согласія главы семейства, но во всякомъ случаѣ безъ вмѣшательства со стороны правительства, какъ это рекомендуется у Платона въ его

„Политіи", въ его идеальномъ первостепенномъ государствѣ, съ тѣмъ, что этотъ такъ-называемый бракъ у Платона есть собственно не болѣе какъ средство для другой цѣли, а именно для государства, чтобы отъ брака рождались возможно лучшіе въ Платоновомъ смыслѣ граждане государства; такъ что бракъ у Платона перестаетъ быть самоцѣльнымъ, особенно если при этомъ не забывать, что Платонъ уничтожаетъ всякое постоянное сожительство между супругами, что они не живутъ вмѣстѣ, въ одномъ домѣ, и что дѣти, тотчасъ по рожденіи, берутся на руки правительства и воспитываются не въ домѣ, не въ семьѣ, совершенно отдѣльно, а вмѣстѣ съ другими дѣтьми, такъ что родители вовсе даже не могли бы потомъ и узнать, кто изъ этихъ дѣтей—ихъ дѣти, и кто — чужія дѣти. Противъ такого взгляда Платона на бракъ и на его послѣдствія—отношенія между родителями и дѣтьми—Аристотель возражаетъ, но не въ этомъ, а въ другомъ, еще прежде этой „Политики" написанномъ сочиненіи, именно въ своей „Этикѣ", гдѣ въ самомъ дѣлѣ разсматривается этотъ предметъ; при этомъ Аристотель проникаетъ въ самую глубь этого предмета, т.-е. брачнаго союза и союза между родителями и дѣтьми, понимая все ихъ важное нравственное значеніе, которое Платонъ теряетъ изъ виду въ своей „Политіи", при начертаніи своего первостепеннаго идеальнаго государства.

Въ этомъ можемъ мы удостовѣриться изъ слѣдующихъ мѣстъ Аристотелевой „Этики", именно заимствованныхъ мною изъ 14-й гл. VIII-й кн. этого сочиненія Аристотеля, которыми дополняется сказанное здѣсь, въ „Политикѣ" Аристотеля. „Любовь дѣтей къ родителямъ (говоритъ здѣсь Аристотель), какъ и любовь людей къ богамъ, равна любви къ доброму и къ высшему, возвышающемуся надъ человѣкомъ, основываясь на чувствахъ благодарной преданности дѣтей къ родителямъ, какъ къ своимъ благодѣтелямъ, благотворителямъ, и на сознаніи дѣтьми превосходства надъ ними родителей, т.-е. что родители—какъ бы высшія существа въ сравненіи съ ними, ибо дѣти получили отъ родителей то, что у нихъ есть самаго лучшаго, жизненнаго—воспитаніе и образованіе. А такая любовь между родителями и дѣтьми доставляетъ имъ болѣе удовольствія, пріятности и пользы, чѣмъ любовь, существующая между

чужими людьми, ибо къ сказанному присоединяется еще болѣе тѣсное общеніе жизни между родителями и дѣтьми, нежели какое (общеніе) существуетъ между чужими людьми. Дѣти суть узы, связывающія и супруговъ другъ съ другомъ, а потому бездѣтные супруги менѣе привязываются другъ къ другу, чѣмъ тѣ, которые имѣютъ дѣтей. Дѣти суть общее добро обоихъ супруговъ, а общее въ этомъ смыслѣ и связываетъ людей, именно сохраняетъ связь, какъ сожительство между супругами. Родители (продолжаетъ Аристотель) любятъ дѣтей своихъ какъ самихъ себя, ибо дѣти происходятъ отъ родителей и суть какъ бы они сами, но какъ бы отдѣленные отъ нихъ, отдѣлившіеся двойники ихъ. Дѣти же любятъ родителей, ибо родители дали имъ воспитаніе и образованіе, дали то, что̀ всего лучше въ нихъ, что̀ есть наилучшее въ нихъ. А дѣти любятъ другъ друга потому, что они произошли отъ однихъ и тѣхъ же лицъ—родителей, такъ какъ то̀, что они произошли отъ однихъ родителей,—это самое и связываетъ ихъ. Отсюда-то и произошло выраженіе: отъ одной крови людей или отъ одного корня людей, и т. п.". Уже изъ этихъ словъ Аристотеля видно, что не одна только неосуществимость въ дѣйствительности общности дѣтей вооружаетъ Аристотеля противъ этой общности. Напротивъ, въ духѣ новаго времени смотрѣлъ Аристотель на связь между родителями и дѣтьми, какъ на нравственное и духовное отношеніе. А этотъ взглядъ находится въ связи съ его взглядомъ, также въ духѣ новаго времени, на сущность союза между супругами, на отношеніе супруговъ между собою. Тамъ же, въ этой же „Этикѣ", Аристотель говоритъ слѣдующее: мужъ и жена связаны между собою естественными узами любви; ибо человѣкъ склоненъ отъ природы къ супружескому союзу и притомъ склоненъ къ нему еще болѣе, чѣмъ къ политической жизни, такъ какъ домъ, семья, семейный бытъ еще необходимѣе для человѣка, чѣмъ самое государство. Рожденіе потомства, продолженіе своего рода есть нѣчто общее всѣмъ живымъ существамъ; но у прочихъ животныхъ составленіе паръ супружескихъ ограничивается этою только родовою цѣлью, продолженіемъ своего рода; люди же живутъ супружескою жизнью не только для того, чтобы продолжать родъ свой, но и для того,

чтобы имѣть имъ все нужное для жизни или чтобы всю жизнь раздѣлить другъ съ другомъ. Занятія супруговъ различны сами по себѣ: иныя обязанности лежатъ на мужѣ, иныя на женѣ, но они помогаютъ другъ другу, такъ что каждый супругъ даетъ для ихъ общаго пользованія то̀, что̀ онъ можетъ дать, какъ его собственное, ему свойственное, какъ особенное для его пола. Поэтому въ такомъ союзѣ любви соединяется полезное съ пріятнымъ. Послѣднее, т. е. пріятность, удовольствіе, можетъ возникнуть, впрочемъ, также и изъ другого источника, именно изъ добродѣтели, изъ нравственнаго превосходства; ибо и добродѣтель связываетъ супруговъ, соединяетъ твердо супружескіе союзы, такъ какъ каждый изъ супруговъ имѣетъ свою особенную добродѣтель, свое особенное нравственное превосходство, а пріятность, удовольствіе, происходящее отсюда, дѣлится обоими супругами вмѣстѣ. Въ этомъ состоитъ сущность того, что̀ отдѣляетъ Платона и Аристотеля одного отъ другого относительно взгляда ихъ на семью. Въ глазахъ Платона бракъ самъ по себѣ есть не болѣе, какъ животное совокупленіе; вся его цѣль есть продолженіе, размноженіе и сохраненіе рода человѣческаго, а все различіе между мужчиною и женщиною состоитъ только въ томъ, что мужчина, какъ прямо выражается Платонъ, сѣетъ, а женщина родитъ. Напротивъ, Аристотель напираетъ, настаиваетъ прямо на существенномъ различіи обоихъ половъ, а также на нравственномъ значеніи брака, какъ много возвышающемся надъ его животною стороною. Поэтому, по мнѣнію Аристотеля, если уничтожить бракъ, то будетъ предстоять еще бо̀льшая опасность для государства, нежели возникновеніе разныхъ внѣшнихъ замѣшательствъ, смутъ,—такая опасность, которую законодатель никогда уже не будетъ въ состояніи предотвратить, а именно: отсутствіе между гражданами самыхъ первоначальныхъ, самыхъ естественныхъ связей, отсутствіе узъ, связующихъ человѣка съ человѣкомъ, прежде чѣмъ станетъ, возникнетъ само государство, которое разовьетъ семью уже до высшаго единства, возведетъ семейныя чувствованія до сознанія высшихъ нравственныхъ обязанностей.

Основываясь на приведенныхъ нами словахъ Аристотеля, изъ его „Этики", мы можемъ только сказать, что Аристотель,

въ противоположность Платону, юридическое и вмѣстѣ нравственное значеніе, достоинство брака, а также значеніе отношеній между родителями и дѣтьми спасъ, такъ сказать, для государства. Свое ученіе, свои мысли о немъ не повторяетъ Аристотель въ своей „Политикѣ“, написанной послѣ „Этики“, потому что уже нужно было ему повторять сказаннаго въ „Этикѣ“, какъ извѣстнаго ученикамъ его изъ „Этики“. Ибо и „Этику“, и „Политику“ писалъ онъ прежде всего и преимущественно для своихъ учениковъ или, лучше сказать, „Этика“ и „Политика“ записаны его учениками съ его словъ, съ его лекцій. И во-вторыхъ, Платона надо было Аристотелю побить, такъ сказать, въ „Этикѣ“ только такими возраженіями, которыя самъ же Платонъ употребляетъ въ „Политіи“, т.-е. противъ такого мыслителя, который смотритъ на бракъ, какъ смотрѣлъ на него Платонъ, можно было Аристотелю употреблять, какъ возраженія, только тѣ доказательства, которыя могли быть выведены изъ собственныхъ же предположеній, основъ Платона. Такъ нельзя было Аристотелю возражать Платону указаніемъ на нравственное значеніе, нравственную цѣль брака, какъ такому мыслителю, который прямо отвергаетъ эту цѣль, это значеніе, признавая только политическую цѣль брака—доставить государству сколь возможно лучшихъ въ его смыслѣ гражданъ. Вотъ чѣмъ объясняется помянутая мною какъ бы поверхностность взгляда Аристотеля на семью, которая выразилась въ приведенныхъ въ Аристотелевой „Политикѣ“ и мною уже изложенныхъ возраженіяхъ Аристотеля противъ Платонова взгляда на этотъ же предметъ, такъ что въ этой поверхностности возраженій Аристотеля, какъ я уже сказалъ прежде, виноватъ только Платонъ, а вовсе не самъ Аристотель.

3. Общность женъ и дѣтей приводитъ—по замѣчанію Аристотеля—къ неизгладимымъ, къ неискупимымъ преступленіямъ и уничтожаетъ любовь между гражданами, которой хочетъ, какъ единства между ними, достигнуть именно эта самая общность. Должно замѣтить, — говоритъ Аристотель, — что и при такой формѣ государственнаго устройства, о которой говоримъ (т.-е. при общности женъ и дѣтей), не легко уберечь общество и отъ такихъ несчастій, какъ обида словомъ, ссоры, драки, вольныя и невольныя убійства, вообще

преступленія противъ личности. Между тѣмъ все это гораздо болѣе тяжко, болѣе преступно, т.-е. это есть гораздо болѣе тяжкое преступленіе, когда это совершается противъ отца, матери и другихъ ближайшихъ родственниковъ, нежели когда совершается противъ людей постороннихъ. И, конечно, подобныя преступленія должны быть гораздо чаще между людьми, не знающими другъ друга, т.-е. не знающими, что они родственники между собою, какъ это именно и бываетъ или должно быть при общности женъ и дѣтей, нежели между людьми, знающими о своемъ родствѣ. Ибо, въ самомъ дѣлѣ, если я знаю, что такой-то человѣкъ — мой, напримѣръ, отецъ, то, конечно, я могу скорѣе воздержаться отъ преступленія противъ него, нежели когда я не знаю этого.

4. Общность женъ и дѣтей ведетъ также и къ кровосмѣшенію или, по крайней мѣрѣ, къ непристойному общенію между близкими родственниками. Странно — говоритъ Аристотель — еще и то, что законодатель (т.-е. въ Платоновомъ первостепенномъ идеальномъ государствѣ) допускаетъ только сожительство лицъ, состоящихъ другъ съ другомъ въ эротическихъ чувствованіяхъ, любовныхъ отношеніяхъ, а самыхъ этихъ эротическихъ чувствованій, любовныхъ отношеній не воспрещаетъ, несмотря на то, что самыя эротическія отношенія вовсе, конечно, непристойны, неприличны ни между родителями и дѣтьми, ни между родными братьями и сестрами. При томъ сожительство это (между супругами) странно запрещать на томъ только основаніи, что будто бы оно ведетъ къ развитію слишкомъ сильнаго чувственнаго сладострастія, не обращая вниманія на то, кто состоитъ въ такомъ сожительствѣ — родители и дѣти, или родные братья и сестры и вообще ближайшіе родственники, или же постороннія лица, не родныя.

Въ двухъ послѣднихъ возраженіяхъ противъ Платона (т.-е. въ 3-мъ и 4-мъ) Аристотель хочетъ сказать, что преступленія, встрѣчающіяся во всякомъ государствѣ, здѣсь, въ Платоновомъ первостепенномъ государствѣ, государствѣ идеальномъ, становятся вдвойнѣ, такъ сказать, преступленіями, т.-е. что въ другихъ государствахъ было бы простымъ убійствомъ становится дѣтоубій-

ствомъ, братоубійствомъ; что было бы въ другихъ государствахъ блудомъ, то было бы здѣсь кровосмѣшеніемъ.

5. Союзъ дружбы и любви, который хотѣлъ сдѣлать Платонъ болѣе крѣпкимъ посредствомъ общности женъ и дѣтей, ослабляется, напротивъ, отъ такой общности, по замѣчанію Аристотеля. Общность женъ и дѣтей — говоритъ Аристотель — полезна болѣе для земледѣльцевъ и ремесленниковъ, т.-е. для низшаго класса гражданъ Платоновой „Политіи“ чѣмъ для стражей государства, т.-е. для господствующаго класса, потому что, имѣя общихъ женъ и дѣтей, земледѣльцы и ремесленники будутъ менѣе дружны между собою, а этотъ-то элементъ взаимнаго несогласія между ними, какъ лицами подвластными, какъ вовсе неучаствующими въ правительственной власти, и важенъ, даже нуженъ для того, чтобы они только повиновались стражамъ, а не думали бы о нововведеніяхъ, съ помощію которыхъ (т.-е. такихъ нововведеній, переворотовъ) и они сами получили бы участіе въ государственномъ управленіи, ибо еслибы они — земледѣльцы и ремесленники, этотъ низшій классъ гражданъ, не участвующій въ управленіи, — имѣли общихъ женъ и дѣтей, какъ это именно предписывается для стражей, то не могли бы быть дружны между собою; а не будучи дружны между собою, они не могли бы дружно и возстать противъ своихъ правителей, стражей и, слѣдовательно, не могли бы одолѣть ихъ, не могли бы вынудить у нихъ допущеніе ихъ къ участію въ государственномъ управленіи. Вообще при такомъ устройствѣ государства результатомъ его (т.-е. введенія общности женъ и дѣтей) будетъ совершенно иное, совершенно противное тому, что должно быть результатомъ цѣлесообразно устроеннаго законнаго государственнаго быта, который (результатъ), конечно, имѣлъ въ виду и самъ Платонъ, когда думалъ, что относительно женъ и дѣтей государство должно быть устроено такъ, чтобы они были общими. И мы (говоритъ про себя Аристотель) думаемъ, что дружба, дружеское отношеніе между гражданами, любовь, единство есть одно изъ величайшихъ благъ для государства, потому что при дружбѣ, любви, единствѣ всего менѣе возможны столкновенія между ними, преступленія разнаго рода, возмущенія, перевороты, точно такъ же, какъ и Платонъ настаиваетъ особенно на единствѣ государства,

которое (единство), по общему мнѣнію, раздѣляемому и Платономъ, есть слѣдствіе, результатъ взаимной дружбы, любви между гражданами. Ибо намъ извѣстно (говоритъ Аристотель) справедливое изреченіе поэта Аристофана, который въ своемъ разсказѣ о любви говоритъ, что люди, взаимно любящіе другъ друга сильною любовью, обыкновенно желаютъ соединиться, такъ сказать, сростись между собою, такъ чтобы изъ двухъ людей образовался одинъ человѣкъ, чего нельзя понять иначе (говоритъ Аристотель), какъ когда одинъ индивидъ долженъ перестать существовать, т.-е. перестать существовать какъ индивидъ въ своемъ обособленіи, изолированіи отъ другого“.

Замѣтимъ здѣсь, что этотъ же самый поэтъ Аристофанъ (въ своемъ разговорѣ „Застольная бесѣда“) разсказываетъ слѣдующій, сюда относящійся миѳъ: кромѣ мужчинъ и женщинъ (говоритъ онъ), были еще такъ-называемыя андрогини, т.-е. существа, которыя были вмѣстѣ и мужчины, и женщины, люди безразличные относительно половъ, съ двумя руками и ногами, но только двигающіеся весьма быстро, одаренные необыкновенною силою, вообще такимъ превосходствомъ, что эти андрогини считали себя даже равными богамъ. Но за такую гордость Зевсъ разрубилъ ихъ пополамъ, и съ тѣхъ поръ каждая половина ищетъ соединиться съ своею половиною, съ тою половиною, съ которою она была прежде соединена, чѣмъ и объясняется любовь между двумя индивидами различныхъ половъ, на которой основанъ бракъ.

Но въ государствахъ, гдѣ господствуютъ такія отношенія, тамъ дружба, любовь между гражданами необходимо дѣлается какъ бы слабою; ибо ни сынъ, ни отецъ не хотятъ тамъ сказать другъ о другѣ: „это мой сынъ“, или: „это мой отецъ“. Словомъ, Аристотель хочетъ здѣсь сказать, что Платонъ, установляя общность женъ и дѣтей, имѣлъ при этомъ въ виду водвореніе между гражданами двухъ правительственныхъ классовъ (такъ-называемыхъ стражей и воиновъ) самой тѣсной дружбы, любви, а между тѣмъ общность женъ и дѣтей должна была повести къ совершенно противоположному результату, къ несогласію между ними. Правда, Аристотель, какъ и Платонъ, считаетъ дружбу между гражданами также за одно изъ величайшихъ благъ государства. Но (замѣчаетъ Аристотель) если

самыя личныя, индивидуальныя связи дружбы и любви между гражданами будутъ общими до того, что никто не можетъ сказать даже, что это мой сынъ, или что это мой отецъ, то дружба и любовь между гражданами при такомъ всесвѣтномъ родствѣ станетъ водянистою. Подобно тому какъ небольшая частица сладкаго вещества, смѣшанная съ большимъ количествомъ воды, не производитъ никакого дѣйствія для вкуса, такъ и подобное родство (выраженіемъ котораго служатъ названія: „мой отецъ, мой сынъ") умаляется въ общественной средѣ до того, что ни отецъ о сынѣ, ни сынъ объ отцѣ, ни братья другъ о другѣ вовсе не заботятся, не пекутся" (т.-е. такъ точно мало будетъ занимать и то чувство взаимной любви, привязанности, которое выражается въ подобныхъ названіяхъ: мой сынъ или отецъ).

Въ такомъ государствѣ не можетъ быть вовсе чувствуема та взаимная привязанность, которую чувствуютъ отецъ къ сыну, сынъ къ отцу и братья другъ къ другу. „Ибо (говоритъ Аристотель) есть только два условія, при которыхъ люди могутъ заботиться другъ о другѣ и любить взаимно, два предмета, наиболѣе возбуждающіе интересъ человѣка къ другому человѣку, такъ что привязанность имѣетъ человѣкъ только къ двумъ предметамъ: 1) къ тому, чѣмъ онъ самъ владѣетъ, какъ своею собственностью, чего поэтому онъ не хочетъ потерять, и 2) къ тому, чтò онъ полюбилъ и чтò поэтому онъ желаетъ пріобрѣсть себѣ и затѣмъ сохранить для себя (если онъ уже пріобрѣлъ). Ни то, ни другое не можетъ имѣть мѣста (говоритъ Аристотель) тамъ, гдѣ люди живутъ въ такомъ государственномъ устройствѣ, т.-е. при общности женъ и дѣтей, равно какъ и имущества".

Вообще (скажемъ мы) Платонъ пытался разъединить въ государствѣ тò, чтò нераздѣльно существуетъ въ человѣческой природѣ, т.-е. чувство самости, особности человѣка, какъ индивида, съ одной стороны, и чувство дружбы, любви къ другому человѣку, съ другой стороны. Первое чувство, какъ самость, хотѣлъ Платонъ совсѣмъ уничтожить, а между тѣмъ сохранить, однако, въ государствѣ другое чувство—чувство любви, привязанности человѣка къ другому человѣку. Вотъ Аристотель и подмѣтилъ такую капитальную ошибку Платона.

Признавъ самолюбіе столь же естественнымъ и, слѣдовательно, столь же неискоренимымъ изъ природы человѣческой, какъ и другое чувство—любви, дружбы, и убѣдившись изъ опыта въ нераздѣльности этихъ чувствъ одного съ другимъ, Аристотель сдѣлалъ чрезъ это свое убѣжденіе огромный шагъ впередъ въ своемъ ученіи о государствѣ. Но Аристотель не успѣлъ еще вывести важныхъ послѣдствій такого своего новаго политическаго міровоззрѣнія, которыя впослѣдствіи были уже выведены.

6. Нецѣлесообразнымъ находитъ Аристотель также и законъ Платонова идеальнаго первостепеннаго государства о передачѣ, переводѣ или перечисленіи дѣтей стражей въ классъ прочихъ гражданъ, т.-е. въ рабочій классъ, и наоборотъ, о перечисленіи, передачѣ, переводѣ дѣтей рабочаго класса въ классъ стражей, когда паче чаянія, ожиданія, отъ стража родится сынъ съ низшею природою, съ природою рабочаго класса, ибо правило таково, что отъ золота и серебра можетъ родиться только золото и серебро, слѣдовательно отъ стражей—только дѣти, сыновья съ высокою природою,—природою стражей, или наоборотъ, когда отъ гражданина изъ рабочаго класса родится сынъ съ низшею природою, какъ исключеніе изъ общаго правила, состоящаго въ томъ, что отъ желѣза и мѣди можетъ только родиться желѣзо и мѣдь, ибо въ этихъ-то металлахъ выражаетъ Платонъ въ своей „Политіи" именно особенныя свойства высшаго класса—стражей—и особенныя свойства низшаго класса—рабочихъ.

„Что же касается (говоритъ Аристотель) до передачи, перевода, перечисленія дѣтей, о которыхъ говоритъ Платонъ, именно дѣтей земледѣльцевъ и ремесленниковъ въ среду стражей, и наоборотъ—дѣтей стражей—въ среду земледѣльцевъ и ремесленниковъ, то такая передача, перечисленіе на самомъ дѣлѣ представляетъ или представитъ много затрудненій, или будетъ имѣть своимъ послѣдствіемъ важныя несчастія. Кромѣ того, при такой передачѣ, родители низшаго класса, гдѣ нѣтъ, по Платону, общности женъ и дѣтей, отдающіе своихъ дѣтей въ высшій классъ, необходимо будутъ знать, кого они отдаютъ и кому отдаютъ, а дѣти будутъ знать своихъ родителей, хотя и перейдутъ въ высшій классъ, чего именно и опасается Платонъ. Притомъ, при такой передачѣ должны будутъ

происходить всѣ тѣ неустройства, о которыхъ уже мы говорили, каковы именно ссоры, драки, преступныя любовныя связи и убійства. Ибо если дѣтей стражей будутъ отдавать въ среду другихъ гражданъ, а дѣтей другихъ гражданъ, т.-е. земледѣльцевъ и ремесленниковъ, въ общину стражей, то граждане не признаютъ впослѣдствіи другъ въ другѣ ни братьевъ, ни сестеръ, ни отцовъ, ни матерей и, конечно, не будутъ удерживать себя ни отъ какого преступленія, т.-е. ни дѣти, переведенныя изъ класса низшаго, не будутъ называть членовъ высшаго класса своими братьями, сестрами, отцами, матерями, ни наоборотъ... Такъ что родство, которое обыкновенно предупреждаетъ преступленія, будетъ тогда совершенно устранено".

„Послѣ этого (говоритъ Аристотель) довольно объ общности женъ и дѣтей". Такою короткою фразою и заключаетъ Аристотель свою критику Платоновой общности вообще между гражданами и общности женъ и дѣтей въ особенности. Аристотель находитъ, что вопросъ объ общности женъ и дѣтей можетъ быть разсматриваемъ отдѣльно отъ вопроса объ общности поземельнаго имущества. И вотъ, въ самомъ дѣлѣ, Аристотель разсматриваетъ этотъ послѣдній вопросъ отдѣльно въ новой, слѣдующей главѣ II кн., начиная ее слѣдующими словами: „Ближайшій вопросъ, подлежащій теперь нашему разсмотрѣнію, есть вопросъ о владѣніи поземельнымъ имуществомъ. Вопросъ этотъ состоитъ въ томъ, какого рода владѣніе поземельнымъ имуществомъ должно рекомендовать, присовѣтовать гражданамъ, желающимъ имѣть у себя наилучшее государственное устройство: общее или частное?"

„Вопросъ этотъ можно разсматривать (продолжаетъ Аристотель) совершенно отдѣльно отъ всѣхъ узаконеній относительно женъ и дѣтей, именно предполагая, что жены и дѣти у каждаго свои, а не общія, какъ это и существуетъ теперь вездѣ".

Это значитъ, что вопросъ о томъ, насколько рекомендуется или не рекомендуется въ наилучшемъ государствѣ общность поземельнаго имущества, признаетъ Аристотель нисколько независимымъ отъ вопроса о томъ, должны ли быть въ государствѣ отдѣльныя семьи, дома, отдѣльныя семейства или домашнія общенія, или же нѣтъ. Напротивъ, мы знаемъ, что

по современному намъ взгляду эти вопросы нераздѣльны другъ съ другомъ: общность поземельнаго имущества, такъ сказать, стоитъ и падаетъ вмѣстѣ съ общностью женъ и дѣтей; ибо отдѣльная, особая семья необходимо требуетъ для своего существованія и отдѣльнаго, особаго поземельнаго имущества, а свято ненарушимое, сохраняемое супружество, въ свою очередь, немыслимо безъ строгаго права, защищающаго равномѣрно свободу, честь и собственность гражданъ.

Античный мыслитель стоитъ въ этомъ отношеніи на другой точкѣ зрѣнія, потому что не было нужды, чтобы въ его понятіе о собственности приходило понятіе о собственномъ же трудѣ; ибо міръ, въ которомъ жилъ и мыслилъ античный мыслитель, состоялъ, какъ извѣстно, изъ свободно рожденныхъ гражданъ, существованіе которыхъ сохранялось трудомъ чужихъ, несвободныхъ рукъ. Вотъ этотъ-то античный взглядъ и не долженъ быть теряемъ нами изъ виду при разсмотрѣніи того, что говоритъ здѣсь Аристотель объ общности поземельнаго имущества. Но и другой взглядъ античнаго мыслителя не должно намъ терять изъ виду. А именно, Аристотель, какъ и Платонъ, при рѣшеніи вопроса общности поземельнаго имущества обращаетъ вниманіе вообще только на одинъ родъ имущества—на поземельное имущество, а не на имущество движимое вообще, въ особенности же не на имущество, состоящее въ денежномъ капиталѣ, которое играетъ теперь такую важную роль и въ государственномъ, и въ частномъ быту, такъ какъ подъ имуществомъ разумѣетъ Аристотель просто землю и затѣмъ все ростущее на землѣ, ея плоды, такъ что для него вопросъ здѣсь состоитъ въ томъ: должно ли быть въ наилучшемъ государствѣ общимъ то и другое, какъ думалъ Платонъ, или же только одно изъ этихъ двухъ должно быть общимъ (т.-е. или земля, или ея произведенія); ибо и самъ Аристотель не хочетъ затѣмъ рекомендовать для наилучшаго государства безграничную, абсолютную личную собственность. Слѣдовательно, вообще общность имущества въ этомъ смыслѣ можно представить себѣ—по ученію Аристотеля—въ одной изъ слѣдующихъ трехъ формъ, а именно: могутъ быть всѣмъ гражданамъ общи: или 1) самая земля, или 2) только ея произведенія, или 3) и земля, и вмѣстѣ съ нею ея произведенія.

И вотъ Аристотель спрашиваетъ: „1) лучше ли устроить такъ, чтобы поземельные участки были частною собственностью, но чтобы приносимые ими плоды издерживались сообща, т.-е. лучше ли такъ, чтобы поземельное имущество было частною собственностью, но чтобы произведенія земли собирались всѣми гражданами вмѣстѣ, и чтобы затѣмъ пользовались ими также всѣ граждане сообща, какъ это и было на самомъ дѣлѣ у нѣкоторыхъ народовъ, подъ которыми разумѣетъ Аристотель — по мнѣнію однихъ — критянъ, а по мнѣнію другихъ — лакедемонянъ? Или же 2) лучше устроить такъ, чтобы, наоборотъ, земля была общею всѣмъ гражданамъ, вмѣстѣ, и чтобы поэтому было общее хозяйство, чтобы всѣ граждане сообща воздѣлывали землю, но чтобы произведенія земли были частными, т.-е. были распредѣляемы соотвѣтственно индивидуальнымъ потребностямъ каждаго гражданина, какъ такой же родъ общности (прибавляетъ Аристотель) встрѣчается у нѣкоторыхъ варварскихъ народовъ, а именно, у нѣкоторыхъ кочевыхъ племенъ? (Впослѣдствіи этого обычая, какъ мы знаемъ изъ Тацита и изъ Цезаря, держались нѣкоторыя германскія племена). Или, наконецъ, 3) лучше, можетъ быть, чтобы какъ земля, такъ и ея произведенія были общими всѣмъ гражданамъ?“

Замѣтимъ, что здѣсь видимо Аристотель предполагаетъ, что первыя двѣ формы общности поземельнаго имущества мыслимы только на той низкой ступени развитія хозяйственной жизни народа, когда потребности народа такъ просты и такъ неразвиты, что даже первоначальный мелочной мѣновой торгъ кажется этимъ народамъ не необходимою потребностью, а скорѣе роскошью. Послѣднюю же третью форму общности поземельнаго имущества призналъ Платонъ въ своей „Политіи“ необходимою для своего первостепеннаго идеальнаго государства; а потому Аристотель, критикуя здѣсь Платонову „Политію“, объ этой формѣ и ведетъ собственно рѣчь. Но Аристотель вовсе не опровергаетъ этого Платонова ученія изъ него самого, какъ опровергалъ онъ Платоново ученіе объ общности женъ и дѣтей изъ него самого. Напротивъ, мнѣнію Платона, что формальная, юридическая, такъ сказать, общность поземельнаго имущества, т.-е. предписываемая или

установляемая положительными законами государства, какъ нѣчто принудительное, какъ принудительная мѣра, есть высшее изъ всѣхъ благъ для государства,—этому мнѣнію Платона Аристотель здѣсь противополагаетъ свое мнѣніе, отличное отъ него, а именно, что только нравственная общность имущества, т.-е. вкорененіе въ нравы гражданъ, какъ нѣчто нравственно-прекрасное и доброе, только такая общность достойна того, чтобы къ ней стремиться государству, желающему стать наилучшимъ по своему политическому устройству.

Единственное мѣсто въ „Политикѣ“, гдѣ Аристотель хочетъ повидимому дѣйствительно возражать Платону, опровергая его ученіе объ общности поземельнаго имущества изъ него самого,—это мѣсто на самомъ дѣлѣ или вовсе, можно сказать, не касается Платона, или даже говоритъ, по крайней мѣрѣ отчасти, въ пользу его ученія. Конечно, само по себѣ весьма справедливо замѣчаніе здѣсь Аристотеля, что народу, воздѣлывающему землю самому для себя, гораздо труднѣе допустить у себя общность поземельнаго имущества, нежели народу, самому неисполняющему такой для себя работы, за котораго исполняютъ ее особенные люди—рабы. Но если это Аристотелево замѣчаніе примѣнить къ низшему классу гражданъ, къ классу рабочему, служилому, т.-е. подвластному, не участвующему въ верховной правительственной власти (въ Платоновой „Политіи“—къ классу земледѣльцевъ или ремесленниковъ), то это замѣчаніе вовсе не касается Платона; ибо Платонъ не высказалъ ничего опредѣленнаго объ имущественномъ положеніи этого именно низшаго класса, а только объ имущественномъ положеніи двухъ высшихъ классовъ, составляющихъ вмѣстѣ одно правительственное сословіе, имѣющее въ своихъ рукахъ верховную власть. А если примѣнить сказанное Аристотелево замѣчаніе къ этому высшему, господствующему классу гражданъ, то оно говоритъ не противъ Платонова ученія, а скорѣе, по крайней мѣрѣ отчасти, въ пользу его. Ибо то положеніе, которое Аристотель полагаетъ какъ самое благопріятное для абсолютной общности поземельнаго имущества, т.-е. состояніе народа на низшей ступени развитія хозяйственной жизни, есть именно положеніе этихъ самыхъ высшихъ классовъ, т.-е. что и эти классы также не воздѣлываютъ сами

землю и, слѣдовательно, легче допустятъ у себя общность поземельнаго имущества, нежели, когда они сами воздѣлывали бы для себя землю.

Впрочемъ большинство общихъ замѣчаній объ общности поземельнаго имущества, которыя затѣмъ слѣдуютъ въ „Политикѣ“ Аристотеля, сами по себѣ весьма вѣски. Всѣ ихъ можно свести къ слѣдующимъ *тремъ*:

1. „Гдѣ (говоритъ Аристотель) земледѣліе находится въ рукахъ постороннихъ, т.-е. не-гражданъ, которые въ совокупности своей и образуютъ государство, но рабовъ разнаго рода, тамъ и вопросъ о землевладѣніи можетъ рѣшиться легко, а именно, тамъ можно завести другой и болѣе удобный порядокъ“. Одни думаютъ при этомъ, что Аристотель намекаетъ здѣсь и на критянъ, у которыхъ было въ обычаѣ $^{1}/_{10}$ произведеній всей земли, состоявшей въ качествѣ поземельныхъ участковъ, въ частномъ владѣніи, отдавать въ пользу общественныхъ столовъ, трапезъ, для гражданъ установленныхъ, а другіе думаютъ, что Аристотель разумѣетъ здѣсь лакедемонянъ, спартанцевъ, у которыхъ илоты, именно какъ прикрѣпленные къ землѣ рабы, обрабатывали всю землю. „Но (продолжаетъ Аристотель) гдѣ граждане работаютъ сами для себя, тамъ вопросъ о землевладѣніи представляетъ большія затрудненія, т.-е. тамъ гораздо труднѣе устроить имущественныя отношенія между гражданами. Ибо такъ какъ при общности землевладѣнія пользованіе трудомъ и самый трудъ невозможно распредѣлить совершенно поровну между всѣми гражданами, то послѣдствіемъ этого неравенства необходимо бываетъ неудовольствіе со стороны тѣхъ гражданъ, которые получаютъ много, а трудятся мало, т.-е. совершенно равное распредѣленіе между всѣми гражданами труда и пользованія его плодами невозможно, а если оно будетъ не совершенно равно, то со стороны тѣхъ гражданъ, которые меньше получаютъ плодовъ труда своего, а больше будутъ трудиться, возникнутъ жалобы противъ тѣхъ гражданъ, которые получаютъ относительно много, а трудятся относительно мало. Слѣдовательно отсюда возникаютъ несогласія, споры и ссоры, что̀ противно, конечно, единству государства, и это ведетъ даже къ возмущеніямъ, а слѣдовательно къ переворотамъ“.

„Вообще (продолжаетъ Аристотель) чрезмѣрно тѣсное имущественное общеніе между людьми также легко порождаетъ между ними споры, несогласія, ссоры. Это видно на общинахъ людей даже скоропреходящихъ, каковы, напр., составляемыя общенія людей въ путешествіяхъ, когда они ѣдутъ вмѣстѣ. Большею частью такіе путешественники ссорятся изъ-за всякой малости, изъ-за самыхъ ничтожныхъ предметовъ, изъ-за пустяковъ. Другой примѣръ, это—мы сами, т.-е. граждане, какъ господа, относительно слугъ, рабовъ своихъ. Мы обыкновенно негодуемъ на тѣхъ изъ нашихъ слугъ, рабовъ, которыми всего чаще пользуемся для ежедневныхъ обычныхъ услугъ, въ которыхъ наиболѣе нуждаемся для исполненія домашнихъ услугъ, слѣдовательно съ которыми находимся въ наиболѣе тѣсномъ и постоянномъ общеніи. Это уже одно должно предостеречь насъ отъ абсолютной общности поземельнаго имущества“.

Въ этомъ смыслѣ и Гоббесъ, знаменитый англійскій мыслитель XVI ст., говоритъ коротко, но сильно: „communio est mater discordiarum“—общеніе есть мать несогласій.

Однако же, по ученію Аристотеля, и совершенное обособленіе владѣнія и пользованія поземельнымъ имуществомъ со стороны единичнаго гражданина не должно быть предоставляемо ему безусловно, безгранично, безпредѣльно. Но границы эти должны быть поставлены разумными законами, учрежденіями государства и поставлены не насильно, а чрезъ посредство напередъ развитой въ гражданахъ добродѣтели, такъ чтобы посредствомъ добрыхъ привычекъ и мудрыхъ законовъ и учрежденій развить въ гражданахъ добрые нравы, добрую нравственность, и такимъ образомъ соединить выгоду фактическаго, реальнаго раздѣленія земли между гражданами въ частную собственность съ выгодами идеальной общности поземельнаго имущества между ними.

„Существующій теперь порядокъ землевладѣнія (продолжаетъ Аристотель), улучшенный такимъ образомъ хорошими обычаями и регулированный здравыми законами, имѣетъ немаловажное преимущество. Этотъ порядокъ соединяетъ въ себѣ все лучшее изъ того и другого порядка (т.-е. изъ системы общиннаго землевладѣнія и изъ системы землевладѣнія част-

наго). Отчасти или только въ извѣстномъ отношеніи землевладѣніе должно быть въ самомъ дѣлѣ общиннымъ. Но говоря вообще—оно должно быть частнымъ: тогда особенные, частные интересы единичныхъ гражданъ не будутъ служить поводомъ къ неудовольствіямъ однихъ противъ другихъ, къ взаимнымъ жалобамъ, ссорамъ, спорамъ, къ возмущеніямъ, переворотамъ. Напротивъ, эти интересы будутъ побуждать гражданъ трудиться для себя, для собственной выгоды, пользы, заботиться о себѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ трудиться для государства, заботиться и объ общемъ благѣ. Тогда граждане будутъ пользоваться землею сообща, не въ силу принужденія, а въ силу своей добродѣтели, своей доброй нравственности, т.-е. допуская и другихъ согражданъ пользоваться произведеніями своей земли, принадлежащей въ частную собственность согласно пословицѣ, которая гласитъ: между друзьями—все общее, а слѣдовательно владѣніе землею, т.-е. поземельными участками, будетъ у гражданъ частнымъ; пользованіе же плодами, произведеніями земли—будетъ общимъ".

Словомъ, по ученію Аристотеля, государство должно признать раздѣльность поземельнаго имущества между гражданами, но граждане-землевладѣльцы, соединяясь любовью, дружбою не только сами между собою, но и съ прочими своими согражданами — не-землевладѣльцами, — и руководясь добрыми нравами и обычаями, доброю нравственностью, не откажутъ прочимъ согражданамъ — не землевладѣльцамъ — въ случаѣ нужды, въ пользованіи плодами своей собственной земли, какъ не откажутъ въ томъ никогда друзья одинъ другому. Воспитывать же гражданъ къ тому, чтобы они были дружны между собою, слѣдовательно чтобы такъ дружелюбно распоряжались своимъ поземельнымъ имуществомъ, и есть дѣло законодателя. Черты такого порядка общежитія, — говоритъ Аристотель, — встрѣчаемыя и теперь въ нѣкоторыхъ государствахъ, доказываютъ ясно, что порядокъ этотъ невозможенъ въ самой дѣйствительности. Особенно въ благоустроенныхъ государствахъ уже осуществилось нѣчто изъ такого порядка, а прочее ждетъ своего осуществленія, т.-е. можетъ развиться впослѣдствіи. Ибо гдѣ есть частная собственность, тамъ каждый дозволитъ друзьямъ

своимъ отчасти пользоваться ею сообща съ собою и самъ, въ свою очередь, пользуется чужимъ имуществомъ, какъ бы общимъ достояніемъ. Такъ, напр., въ Лакедемоніи каждый гражданинъ пользуется рабами другого гражданина, какъ бы своими собственными; точно также каждый гражданинъ пользуется тамъ и чужими лошадьми, и чужими собаками, и слугами, и даже чужими произведеніями земли, съѣстными припасами, а именно когда кому случиться быть за городомъ, въ полѣ.

„Итакъ (говоритъ Аристотель) всего лучше, чтобы владѣніе землею было частнымъ, а чтобы пользованіе ею было общимъ. Но какимъ образомъ установить, чтобы граждане такъ именно распоряжались своимъ собственнымъ имуществомъ — это уже есть дѣло законодателя, дѣйствующаго преимущественно посредствомъ вкорененія посредствомъ воспитанія добрыхъ нравовъ между гражданами".

2. „Должно замѣтить (говоритъ Аристотель), что уже одна мысль о собственности доставляетъ человѣку несказанное удовольствіе. Конечно, каждый человѣкъ имѣетъ любовь къ самому себѣ. Чувство это въ насъ естественно, т.-е. какъ бы прирождено намъ; хотя самолюбіе, по справедливости, порицается, осуждается, но быть самолюбивымъ въ такомъ смыслѣ, въ какомъ самолюбіе порицается, не просто значитъ любить себя,— ибо любить себя естественно,—а значитъ любить себя чрезмѣрно. И вотъ такое чрезмѣрное самолюбіе и достойно порицанія, а не самолюбіе естественное, т.-е. въ мѣру, ибо такого самолюбія невозможно искоренить въ человѣкѣ. Въ этомъ-то смыслѣ, т.-е. какъ чрезмѣрное, и сребролюбіе подлежитъ порицанію, осужденію, хотя, съ другой стороны, можно сказать, что всѣ люди любятъ себя и любятъ деньги, вообще имущество, и это весьма естественно. Съ другой стороны (продолжаетъ Аристотель) несомнѣнно, что для каждаго человѣка также весьма пріятно оказать какую-нибудь услугу, помощь своимъ, любимымъ имъ, друзьямъ, знакомымъ, товарищамъ, гостямъ и другимъ ближнимъ людямъ. Но это только и возможно при существованіи частной собственности. Обѣ сказанныя выгоды, напротивъ устраняются при крайнемъ единствѣ государства, т.-е. оба сказаннаго рода удовольствія, наслажденія невозможны при абсолютной общности имущества".

„3. Кромѣ того, при этомъ, т.-е. при абсолютномъ единствѣ государства и именно при абсолютной общности поземельнаго имущества, какъ и при общности женъ и дѣтей, уничтожается еще и всякое проявленіе двухъ добродѣтелей. Первая изъ нихъ есть благоразумное, сдержанное обхожденіе съ женщинами, потому что благоразумная умѣренность, сдержанность, воздержаніе, удержаніе себя отъ связи любовной есть, конечно, добродѣтель. Но при общности женъ эта добродѣтель не можетъ имѣть мѣста. Вторая же добродѣтель есть щедрость, проявляющаяся въ распоряженіи своимъ собственнымъ имуществомъ, особенно на общую пользу, для общаго блага. При общности имущества никто не можетъ оказаться щедрымъ, никто не будетъ въ состояніи сдѣлать какое-либо щедрое дѣло, такъ какъ щедрость проявляется только въ употребленіи собственнаго своего имущества“.

Такимъ же образомъ Аристотель въ полемикѣ своей противъ общности женъ и дѣтей старался спасти отъ Платонова радикальнаго уничтоженія семью, бракъ, а въ полемикѣ противъ общности имущества старался спасти добродѣтель, добрую нравственность, равно какъ и личную свободу гражданъ отъ Платонова стѣсненія добродѣтели и отъ стѣсненія личной свободы гражданъ. Въ заключеніе всей свой критики предлагаемой Платономъ общности какъ женъ и дѣтей, такъ и поземельнаго имущества, Аристотель дѣлаетъ еще слѣдующія два замѣчанія уже противъ той и другой общности вмѣстѣ:

1. „Такъ устроенное государство, т.-е. какъ устроилъ его Платонъ въ своей „Политіи“, можетъ показаться (говоритъ Аристотель) очень хорошимъ и филантропическимъ, человѣколюбивымъ, съ перваго на него взгляда. Внимая изображенію такого устройства, слушатель, впервые услышавшій о немъ, съ удовольствіемъ готовъ будетъ принять его, думая, что при такомъ-то устройствѣ и водворится между гражданами дружба. Особенно же обративъ вниманіе на все существующее теперь зло, онъ подумаетъ, что оно происходитъ вслѣдствіе отсутствія общиннаго землевладѣнія. Таковы напримѣръ: судебные процессы, распри, ссоры между гражданами, которые обусловливаются только тѣмъ, что нѣтъ

у нихъ общности имущества, и въ особенности разные иски однихъ гражданъ противъ другихъ (т.-е. кредиторовъ противъ должниковъ, которые составляли въ самомъ дѣлѣ въ древности и въ Греціи, и въ Римѣ одно изъ величайшихъ золъ для государства). Далѣе, таковы жалобы гражданъ на лжесвидѣтельства, которыя именно и возникаютъ вслѣдствіе того, чтобы пріобрѣсть себѣ какую-нибудь собственность такимъ путемъ. Таково униженіе со стороны бѣдныхъ предъ богатыми, которые стараются такимъ униженіемъ выманить у богатыхъ что-либо, и т. п. Но должно замѣтить (продолжаетъ Аристотель), что все это зло происходитъ не отъ того, что нѣтъ общности поземельнаго имущества въ этихъ государствахъ, а отъ нравственной испорченности самихъ гражданъ. Такъ видимъ, мы въ самомъ дѣлѣ, что при общинности землевладѣнія между общинниками бываютъ гораздо чаще ссоры, споры и т. п., нежели въ томъ случаѣ, когда каждый имѣетъ свою отдѣльную землю, хотя людей, живущихъ въ общинномъ быту, встрѣчается намъ менѣе, сравнительно съ большинствомъ тѣхъ, которые владѣютъ частнымъ имуществомъ. Притомъ справедливость требуетъ говорить здѣсь не только о томъ (прибавляетъ Аристотель) какихъ золъ избѣгаютъ тѣ, которые живутъ въ имущественно-общинномъ быту, но и о томъ, какихъ благъ они чрезъ эту общность имущества лишаются. Кажется даже, что вообще просто самая жизнь, самое существованіе въ такомъ государствѣ станетъ совершенно невозможнымъ, а не только станетъ невозможною жизнь счастливая“.

2. „Причину всей ошибки со стороны Платона (говоритъ Аристотель) должно полагать въ невѣрности, въ ложности его основного положенія (т.-е. предположенія, какъ отправной точки). Ибо правда, что какъ домъ, такъ и государство должны представлять собою единство (т.-е. быть едиными, цѣлыми). Но это ихъ единство не должно быть абсолютнымъ, а должно быть единствомъ только въ нѣкоторомъ отношеніи, ибо государство, преступая предѣлы, мѣры должнаго единства, не будетъ уже государствомъ, или если и будетъ, то столь близкимъ къ тому, чтобы имъ не быть, не будетъ уже соотвѣтствовать понятію государства; оно будетъ худшимъ государствомъ, нежели какимъ должно быть. Это то же, какъ еслибы кто-либо захотѣлъ упро

стить симфонію такъ, что довелъ бы ее до монотоніи, или еслибы кто захотѣлъ довести весь танецъ, какую-нибудь пляску до одного шага, и т. п. Точно также поступитъ и тотъ, кто захочетъ, подобно Платону, устроить государство съ цѣлью абсолютнаго единства такъ, чтобы оно было одною огромною семьею, или чтобы оно было не болѣе какъ однимъ, хотя огромнымъ, человѣкомъ, индивидомъ". (Напротивъ, множество, изъ котораго, какъ было уже сказано Аристотелемъ прежде, состоитъ государство, т.-е. совокупность многихъ и притомъ различныхъ между собою гражданъ, должно сдѣлать цѣльнымъ и единымъ общеніемъ посредствомъ надлежащаго воспитанія гражданъ.)

При этомъ Аристотель находитъ страннымъ, т.-е. самопротиворѣчащимъ, что Платонъ, съ одной стороны, вводитъ въ государство свое такое воспитаніе гражданъ, отъ котораго онъ ожидаетъ того послѣдствія, что государство станетъ совершеннымъ, а съ другой стороны въ то же время хочетъ Платонъ возвысить государство до совершенства такими учрежденіями, какъ общность женъ и дѣтей и поземельнаго имущества, а не воспитаніемъ, не добрыми нравами и обычаями, не философіею и законами. Въ этомъ-то смыслѣ Аристотель и говоритъ: „странно, что человѣкъ, имѣя въ виду ввести между гражданами надлежащее воспитаніе и полагая, что только чрезъ посредство такого воспитанія граждане государства могутъ быть совершенными, думаетъ возвысить это совершенство посредствомъ того, что можно назвать коммунистическими учрежденіями, а не добрыми нравами, обычаями, философіею, законами, и проч., подобно тому, какъ законодатели критскіе и лакедемонскіе посредствомъ общихъ столовъ стараются достигнуть имущественнаго общенія гражданъ, критянъ и лакедемонянъ".

„Но не должно забывать (продолжаетъ Аристотель) еще и того, что для всякаго учрежденія, слѣдовательно и для такого учрежденія, какъ общность женъ, дѣтей и имущества, именно для его испытанія въ самой жизни, потребно много времени, длинный рядъ годовъ, въ продолженіе которыхъ это учрежденіе оказалось бы или совершеннымъ, или дурнымъ для государства, имѣло бы, слѣдовательно, случай

выказать и свое превосходство. Можно, пожалуй, сказать, что лучшее все почти выдумано, найдено, но должно прибавить, что выдуманное, найденное лучшимъ частью не собрано еще, не соединено въ надлежащее единство, частью же знающіе его (т.-е. теоретически) не сдѣлали изъ него еще надлежащаго приложенія къ жизни, слѣдовательно не сдѣлали практическаго употребленія, не осуществили его еще въ дѣйствительности" (т.-е. еслибы абсолютная общность между гражданами была столь превосходна, какъ находитъ это Платонъ, то это превосходство не оставалось бы скрытымъ въ теченіе длиннаго ряда лѣтъ и, слѣдовательно, его проектированное государство осуществилось бы въ дѣйствительности, чего, однакоже, нѣтъ).

Наконецъ, Аристотель дѣлаетъ еще два слѣдующія замѣчанія уже вообще противъ начертанной Платономъ „Политіи", а не противъ одной только общности женъ и дѣтей и поземельнаго имущества, вводимой въ это государство.

Все сказанное доселѣ по поводу Платонова государства было бы особенно яснымъ, т.-е. всего скорѣе можно было бы убѣдиться въ истинѣ высказанныхъ здѣсь Аристотелемъ замѣчаній противъ Платона, если бы такое устройство государства, т.-е. Платоново, можно было видѣть на самомъ дѣлѣ. „Тогда оказалось бы (говоритъ Аристотель), что нельзя было бы Платону устроить въ дѣйствительности государство иначе, какъ распредѣливъ и раздѣливъ гражданъ частью по общимъ столамъ, частью по фратріямъ, братствамъ. Тогда изъ всего Платонова политическаго устройства государства не осталось бы ничего, кромѣ только того, что стражи не должны заниматься земледѣліемъ и ремеслами, что уже, впрочемъ, и теперь начинаютъ вводить у себя лакедемоняне, не обрабатывающіе полей своихъ сами, а возлагающіе дѣло это на своихъ рабовъ".

Что же касается до всей политической жизни государства, т.-е. до жизни всѣхъ гражданъ, а не одних только гражданъ-стражей, при такомъ общинномъ бытѣ, то Платонъ—по замѣчанію Аристотеля—объ этой жизни ничего не сказалъ, не объяснилъ, да и не легко было бы ему сказать что-либо объ этомъ. Онъ говоритъ только о политической жизни стражей, а не низшихъ классовъ.

„Въ составъ государства (говоритъ Аристотель), кромѣ стражей, у Платона входятъ и другіе граждане и, кромѣ того, они-то у него и составляютъ главную массу гражданъ государства, а между тѣмъ относительно общиннаго быта ихъ у Платона ничего опредѣленнаго не сказано. Такъ что мы не знаемъ, должны ли по ученію Платона земледѣльцы и ремесленники имѣть землевладѣніе общинное, или же у каждаго должна быть своя частная поземельная собственность, равно какъ не знаемъ также, у каждаго ли изъ нихъ должны быть жены и дѣти свои собственныя, или же у всѣхъ ихъ должны быть они общими, какъ и у стражей. Ибо если у всѣхъ гражданъ должно быть одинаково все общее, то чѣмъ же низшіе классы будутъ отличаться отъ стражей, или какую выгоду будутъ имѣть земледѣльцы и ремесленники отъ своего подчиненія верховной власти стражей?—они даже тою выгодою не пользовались бы, чтобы имѣть свое собственное имущество. Или: ради какого интереса земледѣльцы и ремесленники будутъ оставаться и впредь въ такомъ подчиненіи у стражей, если не придумать чего-нибудь въ родѣ того, что̀ ввели у себя критяне, которые, позволяя своимъ рабамъ заниматься почти всѣмъ тѣмъ, чѣмъ занимаются они сами, какъ граждане, возбраняютъ имъ посѣщать гимназіи и носить оружіе, дабы они не покусились насильственно достигнуть того чтобы и ихъ допустили къ участію въ верховной власти. Если же между этими земледѣльцами и ремесленниками не будетъ такихъ же отношеній, какія существуютъ между всѣми прочими гражданами, т.-е. если они будутъ имѣть своихъ собственныхъ женъ и дѣтей и свою собственность поземельную, то спрашивается: какъ тогда достигнуть абсолютнаго единства всего государства, т.-е. между всѣми гражданами, къ которому именно и стремится Платонъ? Ибо тогда въ одномъ государствѣ необходимо возникнутъ, такъ сказать, два государства, и притомъ государства противоположныя одно другому по своимъ учрежденіямъ: государство, состоящее изъ гражданъ, у которыхъ все общее, какъ у Платоновыхъ стражей, и государство, состоящее изъ гражданъ, у которыхъ, напротивъ, все частное. Такъ у Платона живетъ низшій классъ гражданъ, состоящій вообще не изъ чего другого, какъ изъ рабочихъ людей, и только отличающійся отъ рабовъ тѣмъ, что они, эти рабочіе, какъ граждане, свободны. Между этими классами не будетъ общности, единства, потому что нашъ философъ (т.-е. Платонъ) дѣлаетъ изъ гражданъ не что иное, какъ постоянныхъ стражей государства, а собственно гражданами дѣлаетъ онъ земледѣльцевъ и ремесленниковъ. А между тѣмъ жалобы, процессы, тяжбы и всякое другое зло, какое находитъ Платонъ въ современныхъ государствахъ, будетъ, конечно, также и здѣсь, въ его государствѣ“.

„Правда (замѣчаетъ Аристотель), Платонъ говоритъ, что благодаря воспитанію гражданъ, его государство не будетъ имѣть нужды во многихъ законахъ, каковы, напримѣръ, законы полицейскіе, торговые и проч. Однакоже, при этомъ онъ забываетъ, что у него надлежащее воспитаніе получаютъ только одни стражи, а не земледѣльцы и ремесленники. Далѣе, земледѣльцамъ предоставилъ онъ полную свободу относительно ихъ поземельной собственности, съ условіемъ только платить подати на содержаніе стражей, а между тѣмъ естественно опасаться, что такіе земледѣльцы будутъ болѣе требовательны, болѣе притязательны, чѣмъ какіе-либо нибудь рабы“.

„Также и о томъ, равно ли всѣ эти учрежденія необходимо вытекаютъ изъ его (Платонова) порядка, или нѣтъ, и объ этомъ (говоритъ Аристотель) у Платона ровно ничего не сказано опредѣленнаго, какъ у него нѣтъ также ничего и о томъ, что̀ съ этимъ тѣсно связано, т.-е. какое устройство должно быть у такихъ людей, какое воспитаніе они должны получить и по какимъ законамъ должны жить. Но какъ, съ одной стороны, не легко опредѣлить все это, такъ, съ другой стороны, для сохраненія общенія, единства между стражами, существенно, каковы качества земледѣльцевъ и ремесленниковъ—этого низшаго класса. Если законодатель установитъ и для земледѣльцевъ, и для ремесленниковъ, чтобы жены и дѣти были общими, а поземельное имущество оставалось въ частномъ владѣніи, то кто—спрашивается—будетъ тогда вести хозяйство въ домѣ въ то время, когда мужчина будетъ заботиться о своемъ поземельномъ участкѣ, т.-е. будетъ въ полѣ обрабатывать свою землю (у него жены собственной не будетъ).

Подобное же затрудненіе будетъ имѣть мѣсто и въ томъ случаѣ, если земля и жены, а слѣдовательно и дѣти земледѣльца будутъ общими".

„Странно также утверждать, какъ дѣлаетъ Платонъ (продолжаетъ Аристотель), основываясь на сравненіи людей съ животными, (т.-е. нелѣпо выводить изъ такого сравненія заключеніе), что и женщины наши должны заниматься тѣми же самыми дѣлами, какими занимаются и мужчины, подобно-де собакамъ, которыя могутъ быть безъ различія половъ пригодны для сбереженія стада; между тѣмъ онъ не замѣчаетъ того, что въ быту животныхъ нѣтъ мѣста ни для какой домашней, хозяйственной дѣятельности".

„И постановленіе Сократа (Платона) относительно правителей имѣетъ свои сомнительныя стороны, а именно: правители, по его мнѣнію, должны быть всегда одни и тѣ же (именно философы); но это, конечно, будетъ заключать въ себѣ сѣмя возмущеній (а слѣдовательно переворотовъ) даже въ средѣ тѣхъ людей, которые не имѣютъ въ себѣ чувства собственнаго достоинства, не говоря уже о людяхъ отважныхъ и воинственныхъ. Но понятно, что Сократу (Платону) необходимо нужно было признать *постоянныхъ* правителей, потому что по его теоріи золото, исходящее отъ Бога, не попеременно соединяется то съ тѣми, то съ другими душами, но всегда съ однѣми и тѣми же. Такъ онъ говоритъ, что „тотчасъ по рожденіи къ однѣмъ душамъ примѣшивается золото, къ другимъ серебро, а мѣдь и желѣзо достаются на долю тѣхъ, которые будутъ ремесленниками и земледѣльцами".

Это первое замѣчаніе Аристотеля указываетъ на самые очевидные недостатки въ Платоновомъ разговорѣ „Государство".

Отнимая у стражей личное ихъ счастіе, Платонъ говоритъ, что законодатель долженъ сдѣлать счастливымъ *все* государство. Но *все* государство, очевидно, не можетъ быть счастливо, если бо́льшая часть гражданъ или хоть нѣкоторые изъ нихъ лишены будутъ счастія, потому что отношеніе счастливаго цѣлаго къ частямъ своимъ—не то же, что отношеніе четныхъ чиселъ къ своимъ частямъ. Сумма, какъ цѣлое, можетъ быть четнымъ числомъ, между тѣмъ какъ всѣ его части будутъ нечетными числами, такъ что четное можетъ принадлежать цѣлому, не содержась ни въ одной его части, а счастливое не можетъ быть въ такомъ отношеніи къ своимъ частямъ. Но если стражи будутъ лишены счастья, то кто же будетъ счастливъ? Ужъ, конечно, не ремесленники и не вся эта масса низшихъ гражданъ (ибо у Платона они собственно и не суть граждане, будучи лишены права участія въ правительственной власти и дѣятельности).

„Итакъ вотъ какое затрудненіе (говоритъ Аристотель) представляетъ государственное устройство учреждаемое Сократомъ (Платономъ въ разговорѣ „Государство"). Впрочемъ есть тутъ еще и другія затрудненія, которыя не менѣе значительны".

Затѣмъ Аристотель переходитъ къ критикѣ другого Платонова идеальнаго государства, второстепеннаго, подзаконнаго, изображеннаго имъ въ разговорѣ „Законы".

2. *Образцовое идеальное государство, начертанное Платономъ въ его разговорѣ „Законы"*. Сперва опредѣляетъ Аристотель отношеніе Платонова разговора „Законы" къ его же разговору „Государство" и различіе между ними такимъ образомъ:

„Почти то же самое (говоритъ Аристотель) содержится и въ разговорѣ „Законы". (Это значитъ, что въ разговорѣ подъ заглавіемъ „Законы", который написанъ Платономъ послѣ разговора „Государство", содержатся тѣ же принципы, какъ и въ разговорѣ „Государство", и поэтому изображается почти такое же политическое устройство, какъ и въ разговорѣ „Государство"; ибо и въ разговорѣ о „Законахъ" Платонъ, слѣдуя своему принципу абсолютнаго единства государства, не признаетъ той индивидуальной свободы гражданина, за которую явно стоитъ Аристотель, не признаетъ того права индивидуальности, которое несовмѣстимо съ уничтоженіемъ семьи и собственности, съ уничтоженіемъ вообще частной жизни гражданина; Платонъ и въ разговорѣ „Законы" все еще не даетъ надлежащей свободы семьѣ и имуществу, вообще частной жизни,—что̀ и есть въ глазахъ Аристотеля главная ошибка Платона, противъ которой преимущественно направляетъ Аристотель свою критику.)

„Поэтому (продолжаетъ Аристотель) лучше лишь немногое

разсмотрѣть въ этомъ (т.-е. подзаконномъ) политическомъ устройствѣ государства" (т.-е. незачѣмъ останавливаться долго на критикѣ изображеннаго Платономъ въ разговорѣ „Законы" политическаго устройства государства, въ этомъ нѣтъ уже надобности, послѣ того, какъ только-что было подробно разсмотрѣно политическое устройство государства, изображеннаго Платономъ въ разговорѣ „Государство", ибо то и другое устройство существенно одинаково, будучи основано на одномъ и томъ же принципѣ, на абсолютномъ единствѣ государства).

„Впрочемъ и въ самомъ разговорѣ „Государство" только немногое разслѣдовалъ Сократъ (Платонъ) вполнѣ, какъ-то: вопросъ объ общности женщинъ и дѣтей, какова она должна быть, затѣмъ объ общности имущества и объ устройствѣ правительства" (это значитъ, что не слѣдуетъ впрочемъ думать, чтобы Платонъ и въ разговорѣ „Государство" поставилъ, разобралъ и разрѣшилъ вполнѣ всѣ вопросы, относящіеся до политическаго устройства государства; напротивъ, онъ основалъ и старательно рѣшилъ только нѣкоторые изъ нихъ, какъ-то: объ общности женъ и дѣтей, объ общности имущества, и о строѣ государственнаго управленія).

„Такъ онъ (Платонъ) раздѣлилъ всю массу жителей (т.-е. гражданъ своего государства) на двѣ части (т.-е. на два класса): на земледѣльцевъ (и ремесленниковъ) и на воиновъ; а третья часть (т.-е. третій классъ), образующаяся изъ этихъ послѣднихъ (т.-е. изъ воиновъ), какъ выдѣляющаяся изъ нихъ, есть классъ совѣщающійся" (т.-е. о государственныхъ дѣлахъ), и властвующій надъ государствомъ (т.-е. третій классъ,—это классъ правителей государства).

„Но Платонъ не сказалъ ничего опредѣлительнаго о земледѣльцахъ и ремесленникахъ, слѣдуетъ ли имъ участвовать сколько-нибудь въ начальствованіи (т.-е. въ правительственной власти), или же вовсе нѣтъ, и носить ли имъ оружіе и воевать ли вмѣстѣ съ другими" (т.-е. имѣть ли имъ на то право и быть ли имъ къ тому обязанными, или нѣтъ).

„Но за то Платонъ думаетъ, что женщины (т.-е. изъ класса стражей) должны воевать вмѣстѣ съ стражами-мужчинами (сопутствовать имъ въ походахъ) и получать одинаковое съ ними воспитаніе".

„Остальное содержаніе его (Платонова) разговора „Государство" наполнено посторонними разсужденіями (т.-е. отступленіями отъ главнаго предмета сочиненія), а также разслѣдованіемъ о воспитаніи стражей, каково оно должно быть".

„Что же касается Платонова разговора „Законы", то, напротивъ, это сочиненіе бо̀льшею частью излагаетъ дѣйствительно самые законы, а собственно о политическомъ устройствѣ говоритъ не много".

„Однакоже Платонъ желалъ въ своемъ разговорѣ „Законы" преобразовать первый свой проектъ наилучшаго государства, начертанный въ разговорѣ „Государство", и приблизить свое государство къ тому, что̀ практикуется (т.-е. что̀ существуетъ въ дѣйствительности), и что̀ практично (т.-е. что̀ можетъ быть осуществимо на самомъ дѣлѣ)".

Но, за исключеніемъ общности женъ, дѣтей и имущества (т.-е. устраняя ее), Платонъ все-таки нечувствительно возвращается здѣсь (въ „Законахъ") къ своему первостепенному идеальному государству, начертанному имъ въ разговорѣ „Государство".

„Уступки (говоритъ Аристотель), которыя дѣлаетъ Платонъ въ „Законахъ" общественному мнѣнію, массѣ, сопротивляющейся полному перевороту всѣхъ обычныхъ формъ своей политической жизни, суть только кажущіяся, мнимыя, ибо, за исключеніемъ общности женъ (а слѣдовательно и дѣтей) и имущества, все прочее (т.-е. всѣ прочія учрежденія) предложилъ онъ для обоихъ видовъ государственнаго устройства (все прочее у него одинаково, какъ въ томъ, такъ и въ другомъ изображеніи политическаго устройства). Такъ онъ говоритъ почти то же самое о воспитаніи, жизни, свободной отъ необходимыхъ житейскихъ дѣлъ (т.-е. отъ механическихъ, тѣлесныхъ работъ, необходимыхъ просто для существованія) и о сисситіяхъ (общественныхъ трапезахъ); разница только та, что здѣсь (въ разговорѣ „Законы") онъ требуетъ сисситій также и для женщинъ, да еще въ томъ, что тамъ (въ разговорѣ „Государство") онъ предлагаетъ только тысячу гражданъ тяжело вооруженныхъ, т.-е. съ большимъ щитомъ и панцыремъ, а здѣсь (въ „Законахъ") онъ доводитъ ихъ число до пяти тысячъ (точнѣе 5040)".

Хотя въ разговорѣ „Законы" нѣтъ уже болѣе рѣчи объ

общности женъ и дѣтей, однакоже и здѣсь семейная жизнь все-таки остается невозможною, ибо Платонъ и здѣсь не отрекается отъ одинаковаго съ мужчинами воспитанія женщинъ, и даже налагаетъ на женщину новое бремя—обязанность участвовать въ сисситіяхъ, общихъ трапезахъ, откуда вытекаетъ необходимость учреждать для всякой семьи, для ея домоводства два, такъ сказать, очага, два жилища. Словомъ сказать, женщина оторвана и здѣсь отъ дома и дѣтей; вся ея жизнь до того публична, до того неженственна, что какъ будто бы вовсе не было брака; семьи также нѣтъ здѣсь, ибо „никто не можетъ жить въ двухъ домахъ".

Правда, въ разговорѣ „Законы" нѣтъ уже общности поземельнаго имущества, но на его мѣсто вводится такое имущественное равенство, въ силу котораго всякій обязанъ смотрѣть на свою землю, на свое поле, не иначе, какъ на часть имущества, принадлежащаго въ собственность всему государству, а не какъ на свое частное имущество, не какъ на свою собственность.

Словомъ, коммунистическій характеръ второстепеннаго идеальнаго государства хотя нѣсколько и ослабляется, повидимому, въ сравненіи съ его первостепеннымъ идеальнымъ государствомъ, но также враждебенъ существующему въ дѣйствительностистрою. Вотъ это-то и разумѣетъ Аристотель, когда говоритъ, что и разговоръ „Законы" сводится собственно къ тому же, къ чему сведенъ разговоръ „Государство".

„Хотя (безъ сомнѣнія) Сократовы (Платоновы) рѣчи, мысли и изящно выражены, своеобразны (оригинальны) и глубоки (заставляютъ читателя задумываться надъ ними), но трудно, можетъ быть, было бы сказать, что онѣ во всемъ равно истинны, справедливы".

Затѣмъ слѣдуютъ частныя сомнѣнія, критическія замѣчанія со стороны Аристотеля противъ Платонова разговора „Законы", которыя могутъ быть сведены къ слѣдующимъ восьми замѣчаніямъ:

1. „Число стражей слишкомъ велико; оно предполагаетъ такую государственную территорію, которой отыскать невозможно".

„Нельзя не замѣтить (говоритъ Аристотель), что для упомянутаго количества гражданъ (5000 или точнѣе 5040) (какъ главъ семействъ, и притомъ какъ стражей), потребна такая страна, какъ Вавилонія, или иная столь же обширная область, потому что она должна прокормить пять тысячъ (точнѣе 5040) человѣкъ, вышедшихъ изъ ея нѣдръ, праздныхъ, ничего не дѣлающихъ, и другую, еще бо̀льшую массу женщинъ и слугъ (составляющихъ ихъ семьи—не менѣе 30 тысячъ). Хорошо, конечно, строить планы, гипотезы по своему желанію, но не должно мыслить о томъ, что̀ (явно) невозможно" (допускать въ этихъ желаніяхъ что-либо на дѣлѣ явно несбыточное, невыполнимое, непрактичное; а (Аристотель считаетъ невозможнымъ именно найти такую обширную страну для Платонова подзаконнаго государства, какъ вновь основываемой колоніи).

2. „Ничего не приготовлено у Платона для внѣшней войны, такъ что не ограждена внѣшняя безопасность государства".

„Платонъ утверждаетъ (говоритъ Аристотель), что законодатель, издавая законы, долженъ обращать вниманіе на два предмета: на страну и на ея обитателей, людей; но къ этому должно бы прибавить еще, что слѣдуетъ обращать вниманіе и на близлежащія страны, если только должно взять въ разсчетъ то̀, что государство должно вести дѣйствительно политическую жизнь" (т.-е. имѣть и внѣшнее политическое значеніе).

„Такъ (на случай войны) оружія должны быть пригодны не только для употребленія ихъ въ предѣлахъ собственной территоріи государства, но и внѣ ея" (т.-е. вообще военныя силы должны быть организованы такъ, чтобы могли не только защищать свою страну внутри ея, но и дѣйствовать внѣ ея).

„Хотя бы какой законодатель и не рекомендовалъ (исключительно) воинственнаго образа жизни, ни въ частности для единичныхъ гражданъ, ни вообще для всего государства въ цѣлости, тѣмъ не менѣе граждане его должны быть страшны своимъ врагамъ, не только тогда, когда послѣдніе захотятъ сдѣлать нашествіе на ихъ страну, но и тогда, когда будутъ вынуждены оставить ее" (т.-е. не допуская, вмѣстѣ съ Платономъ, чтобы ни жизнь индивидовъ, ни жизнь государства не была исключительно военною, не допуская милитаризма, все-таки нужно предпринять все съ тою цѣлью, чтобы враги государства опасались нападать на него).

3. „Платонъ не опредѣляетъ съ ясностью, съ точностью количества земельнаго имущества, необходимаго для существованія каждаго гражданина въ его государствѣ“.

„Имущества у гражданъ (говоритъ Платонъ), должно быть столько, сколько его нужно для того, чтобы жить воздержно и умѣренно. Другой бы въ этомъ случаѣ сказалъ: чтобы жить *хорошо* (счастливо). Такое опредѣленіе было бы общѣе, обширнѣе, ибо можно вести жизнь воздержную и умѣренную, но такъ, что эта жизнь будетъ очень трудною, несчастливою. Но наилучшее опредѣленіе жизни въ этомъ случаѣ будетъ такое: жизнь скромная, но приличная свободнымъ людямъ и достойная ихъ, потому что безъ того или другого условія въ жизнь входитъ или роскошь (если жить нескромно), или страданіе (если жизнь не будетъ приличная и достойная).

4. „Забвеніе Платономъ того, что̀ касается числа дѣтей“.

„Установляя поземельное имущественное равенство между гражданами, Платонъ не думаетъ означить предѣлъ возрастанію народонаселенія, съ тѣмъ, чтобы оно не было чрезмѣрно“.

„Странно еще и то (говоритъ Аристотель), что Платонъ, уравнивая гражданъ по имуществу (раздѣляя земли поровну между гражданами, т.-е. между главами семей, опредѣляя количество и мѣру поземельныхъ участковъ для нихъ), не ставитъ никакихъ предѣловъ относительно количества гражданъ и не опредѣляетъ мѣры дѣторожденія, надѣясь на то, что при безплодныхъ бракахъ—сколько бы ни рождалось дѣтей отъ другихъ браковъ—наличное число гражданъ всегда будетъ одно и то же или близко къ нему, что̀ повидимому и бываетъ въ существующихъ нынѣ государствахъ. Но отъ *Платонова* государства слѣдуетъ требовать болѣе точности въ опредѣленіи отношенія между имуществомъ и количествомъ гражданъ, чѣмъ сколько это необходимо требовать отъ существующихъ нынѣ въ дѣйствительности государствъ, потому что теперь, при раздѣленіи имущества между всѣми гражданами, сколько бы ихъ ни было числомъ, никто изъ нихъ не терпитъ отъ этого раздѣленія абсолютнаго недостатка а тамъ (т.-е. въ Платоновомъ государствѣ), при нераздѣльности имущества (т.-е. поземельныхъ участковъ), гражданамъ, превышающимъ опредѣленное число (именно 5040), не достается, по необходимости, ничего,—все равно, мало ли, много ли будетъ такихъ гражданъ. Можно даже думать, что скорѣе слѣдуетъ опредѣлить дѣторожденіе, чѣмъ имущество, такъ чтобы рожденій (дѣтей) было не болѣе опредѣленнаго числа. Число же ихъ можно опредѣлить, взявши въ разсчетъ случаи смерти рожденныхъ дѣтей и случаи безплодныхъ браковъ“.

„Если же оставить этотъ вопросъ безъ вниманія, то послѣдствіемъ такой неопредѣленности должна быть бѣдность гражданъ (отъ чрезмѣрности народонаселенія), какъ дѣйствительно это и бываетъ во многихъ государствахъ, а бѣдность порождаетъ возмущенія и злодѣянія (преступленія)“.

„На этомъ основаніи одинъ изъ древнѣйшихъ законодателей, Фидонъ Коринѳскій, думалъ, что какъ число домовъ, семействъ, такъ и число всѣхъ гражданъ постоянно должно быть одно и то же, хотя бы первоначальные поземельные участки не были у всѣхъ равны по величинѣ. Въ разговорѣ же „Законы“ высказано противное этому мнѣніе“.

Полагаютъ, что этотъ Фидонъ Коринѳскій жилъ въ концѣ IX вѣка до Р. Х., за 50 лѣтъ до Ликурга. Его очевидно слѣдуетъ отличать отъ Аргивскаго или Аргосскаго тиранна Фидона, о которомъ говоритъ Аристотель далѣе, въ своей „Политикѣ“. Очевидно и этотъ Фидонъ, какъ и Платонъ, и какъ слѣдующіе за нимъ Фалэасъ и Гипподамъ, не былъ на самомъ дѣлѣ законодателемъ и правителемъ государства, а былъ теоретикомъ, философомъ, мыслившимъ о государственномъ устройствѣ и управленіи.

Можно сказать, что здѣсь впервые встрѣчается мысль о статистикѣ вообще и о политической ариѳметикѣ въ особенности. Ибо Аристотель требуетъ здѣсь, чтобы было изслѣдовано существующее въ продолженіе многихъ лѣтъ соотношеніе между случаями рожденія и смерти, и чтобы это соотношеніе было положено въ основу средняго числа ихъ, преступать которое не должно, если законодатель хочетъ держаться опредѣленнаго количества равныхъ по величинѣ и неизмѣняемыхъ поземельныхъ участковъ. Только тамъ можетъ быть дозволено свободное приращеніе народонаселенія, гдѣ существуетъ вполнѣ свободное движеніе самихъ имуществъ (т.-е., какъ выражается Аристотель, при раздѣльности имущества).

Замѣтимъ, что Аристотель говоритъ здѣсь о мѣрѣ предупрежденія всякаго излишества народонаселенія, чтобы оно не могло возникнуть, а не о мѣрѣ устраненія его, когда оно уже возникло, о чемъ говоритъ Платонъ, посредствомъ вывода изъ государства съ чрезмѣрнымъ народонаселеніемъ излишняго количества жителей и основанія изъ нихъ колоніи, дабы вмѣстѣ съ тѣмъ устранить и возникшее съ излишествомъ народонаселенія зло, о которомъ говоритъ Аристотель, именно бѣдность многихъ гражданъ съ ея послѣдствіями—возмущеніями и злодѣяніями или преступленіями вообще.

„Что касается (говоритъ Аристотель) нашего личнаго мнѣнія относительно всего этого (какъ наилучше регулировать этотъ предметъ), то мы намѣрены изложить его впослѣдствіи“.

И въ самомъ дѣлѣ, свое личное мнѣніе объ этомъ предметѣ излагаетъ Аристотель далѣе въ этомъ же сочиненіи „Политика“.

5. „Не опредѣлено соотношеніе между властвующими и подвластными, какъ не опредѣлено оно и въ разговорѣ „Государство“.

„Въ разговорѣ „Законы“ оставленъ также безъ вниманія вопросъ и о томъ, какое различіе должно быть между властвующими и подвластными (подчиненными власти). Платонъ говоритъ здѣсь по этому поводу только слѣдующее: „Какъ основа и утокъ (при тканьѣ) бываютъ не изъ одной и той же шерсти, такъ неодинаковы должны быть властвующіе и подвластные“. (Конечно, такое сравненіе не есть отвѣтъ на одинъ изъ труднѣйшихъ вопросовъ „Политики“.)

6. „Если всякое другое имущество (т.-е. движимое) дозволяетъ онъ (т.-е. Платонъ) увеличивать только до пяти разъ, то почему бы и относительно земли (поземельнаго имущества) не положить какого-либо предѣла?“

Платонъ говоритъ, что прочее (движимое) имущество можно увеличивать не болѣе какъ въ четыре раза, между тѣмъ какъ Аристотель говоритъ здѣсь о *пятомъ* разѣ. Это противорѣчіе стараются устранить тѣмъ, что Аристотель говоритъ здѣсь о пятомъ разѣ только какъ о предѣлѣ, до котораго можно увеличивать имущество, не включая его въ число разъ.

7. „Что же касается раздѣленія и мѣста поселенія, устройства хозяйственныхъ усадьбъ (жилищъ), то слѣдовало бы подумать, не будетъ ли это раздѣленіе вредно для домашней экономіи (для домоводства). А именно каждому (главѣ дома) назначаетъ онъ (Платонъ) два совершенно отдѣльныхъ жилища, дома; но вѣдь трудно вести хозяйство на два дома“.

Платонъ говоритъ прямо о двухъ усадьбахъ или жилищахъ; Аристотель же, поправляя Платона, говоритъ, что граждане должны имѣть поземельную собственность въ двухъ мѣстахъ, два отдѣльныхъ поземельныхъ участка, и приводитъ на это тамъ уважительныя причины.

Наконецъ—8. Аристотель порицаетъ комбинацію Платона, смѣшенія въ политическомъ устройствѣ Платонова подзаконнаго государства нѣкоторыхъ формъ политическаго устройства, какъ его составныхъ частей, находя это смѣшеніе ложнымъ и самопротиворѣчащимъ, а именно: 1) ложнымъ, потому что Платонъ хочетъ составить теоретически устройство своего подзаконнаго государства изъ смѣшенія между собою демократіи и тиранніи, тогда какъ онѣ—по мнѣнію Аристотеля—вовсе не могутъ быть въ строгомъ смыслѣ названы, признаны *вообще* формами политическаго устройства, или по крайней мѣрѣ онѣ суть самыя худшія изъ нихъ, и 2) самопротиворѣчащимъ въ томъ смыслѣ, что тираннія и демократія такъ абсолютно противоположны одна другой, что смѣшеніе ихъ невозможно. Но на это замѣтимъ, что знаменитый римскій историкъ Тацитъ, жившій въ I-мъ вѣкѣ по Р. Хр., допускаетъ, напротивъ, возможность смѣшенія тиранніи и демократіи, говоря (Agricol., 3) „Nerva caesar res, olim dissociabiles, miscuit principatum ac libertatem“ (императоръ Нерва смѣшалъ вещи, нѣкогда несовмѣстимыя: монархическую власть и свободу). Впрочемъ Аристотель думалъ, что въ политическомъ устройствѣ Платонова подзаконнаго государства, строго говоря, вовсе нѣтъ элементовъ монархическихъ, а есть только демократическіе и олигархическіе, или, можно сказать, оно склоняется почти вполнѣ или преимущественно къ олигархіи, какъ это доказывается придуманною Платономъ системой избранія въ высшія правительственныя должности.

Въ такомъ смыслѣ самъ Аристотель говоритъ: „Если на политическое устройство (т.-е. своего подзаконнаго государства) смотритъ онъ (Платонъ) какъ на такое, которое изъ числа

прочихъ (т.-е. идеальныхъ) наиболѣе доступно для всѣхъ государствъ (будучи наиболѣе близко къ устройству существующихъ государствъ), то въ такомъ случаѣ разсуждаетъ онъ, можетъ, быть и справедливо, вѣрно; если же онъ выставляетъ его, какъ лучшее послѣ перваго наилучшаго политическаго устройства, то это несправедливо, невѣрно; потому что въ этомъ случаѣ *болѣе* можно похвалить политическое устройство лакедемонянъ или другое какое-нибудь, еще болѣе аристократическое".

„Нѣкоторые (напр. современникъ Аристотеля пиѳагореецъ Архитъ по свидѣтельству Стобея) говорятъ, что лучшее политическое устройство должно быть смѣшаннымъ изъ всѣхъ политическихъ устройствъ; поэтому-то и хвалятъ они политическое устройство лакедемонянъ. Ихъ политическое устройство— говорятъ они—состоитъ изъ смѣшенія олигархіи, монархіи и демократіи (т.-е. изъ элементовъ: монархическаго, олигархическаго и демократическаго). По ихъ словамъ, представителями монархіи являются цари, затѣмъ власть геронтовъ (сенаторовъ) представляетъ олигархію, а демократическій элементъ заключается во власти эфоровъ, потому что эфоры избираются изъ народа (подъ которымъ разумѣется не народъ въ нынѣшнемъ смыслѣ этого слова, т.-е. всѣ граждане, а послѣдній, самый низшій классъ гражданъ); другіе же, напротивъ, считаютъ власть эфоровъ тираннiею, а демократическій элементъ видятъ въ сисситіяхъ и въ прочихъ порядкахъ (обыденной, частной) жизни лакедемонянъ".

„Но въ разговорѣ „Законы" сказано, что лучшее политическое устройство должно состоять изъ демократіи и тиранніи, т.-е. изъ такихъ формъ, которыя или вовсе не слѣдуетъ считать формами политическаго устройства (совершенно ихъ отрицая, отвергая), или слѣдуетъ считать самыми худшими изъ всѣхъ".

„Поэтому, вообще говоря, тѣ, которые думаютъ, что лучшая форма политическаго устройства должна быть смѣшана изъ многихъ формъ, разсуждаютъ, конечно, вѣрнѣе, справедливѣе (т.-е. Платона), потому что политическое устройство, сложившееся изъ многихъ разныхъ (формъ, элементовъ), дѣйствительно лучшее".

„Платоново подзаконное государство, не имѣя въ себѣ повидимому никакого монархическаго элемента, содержитъ въ себѣ только элементы олигархическій и демократическій; но болѣе, кажется, клонится оно къ олигархіи, какъ это видно изъ принятаго въ немъ порядка назначенія властей (т.-е. избранія въ высшія правительственныя должности). Баллотированіе кандидатовъ, выбранныхъ въ (высшія) правительственныя должности поднятіемъ рукъ, а потомъ еще и по жребію,—это черта, общая и олигархіи и демократіи, но ставить въ обязанность людямъ достаточнымъ (наиболѣе богатымъ), чтобы они сходились въ собранія и здѣсь назначали правителей и занимались какими-либо другими государственными дѣлами, а прочихъ гражданъ устранять отъ всего этого — въ этомъ видна уже собственно олигархія. Олигархическій характеръ Платонова государства усматривается еще въ томъ, что большинство правителей избирается изъ числа людей богатыхъ, и въ томъ, что болѣе значительныя должности обложены довольно высокимъ цензомъ (такъ что въ эти должности назначаются люди высшаго ценза). Избраніе членовъ сената или совѣта (βουλή) носитъ въ себѣ также характеръ олигархическій. Ибо хотя обязанность избранія въ эти должности лежитъ на всѣхъ, но сперва избираются только люди, принадлежащіе, по своему цензу, къ первому классу (именно 90); далѣе равное число (опять 90) избирается изъ второго класса, а потомъ изъ третьяго (тоже 90), съ тѣмъ однакоже отличіемъ, что обязанность избранія лежитъ здѣсь не на всѣхъ, а только на тѣхъ, которые принадлежатъ къ первымъ тремъ классамъ; для выбора же изъ четвертаго класса (опять 90) обязанность избранія лежитъ *только* на лицахъ перваго и второго классовъ". „Потомъ онъ (т.-е. Платонъ) говоритъ, что изо всѣхъ такимъ образомъ выбранныхъ должно быть выбрано на каждый классъ равное число" (т.-е. по половинѣ 90, слѣдовательно по 45).

„При такомъ порядкѣ большинство избирателей будетъ, очевидно, изъ высшихъ (по цензу) классовъ, и притомъ лучшіе, потому что многіе изъ низшихъ классовъ не примутъ участія въ избраніи, такъ какъ они къ тому не обязаны".

Въ поясненіе сказаннаго Аристотелемъ напомнимъ, что Платонъ въ разговорѣ „Законы" дѣлитъ всѣхъ гражданъ по цензу

на четыре класса. Это раздѣленіе лежитъ у него въ основѣ и при избраніи членовъ государственнаго совѣта (βουλή). Порядокъ избранія въ эти члены былъ слѣдующій: изъ четырехъ классовъ ежегодно избираются 360 членовъ, сперва по 90 изъ каждаго класса. При избраніи членовъ изъ перваго и второго классовъ должны участвовать всѣ четыре класса, такъ что неявившіеся платятъ штрафъ,—притомъ граждане третьяго класса платятъ вдвое противъ гражданъ четвертаго класса, граждане второго класса—втрое, а граждане перваго класса—вчетверо. При избраніи членовъ изъ третьяго класса четвертый классъ можетъ не являться, а присутствовать при этомъ избраніи обязательно только для первыхъ трехъ классовъ. Наконецъ, при избраніи членовъ изъ четвертаго класса обязательно присутствовать только первымъ двумъ классамъ. Затѣмъ на пятый день выборовъ имена кандидатовъ выставляются публично, и всѣ граждане должны вновь избрать по 180 членовъ изъ каждаго класса (всего 720). Потомъ изъ числа всѣхъ 720 кандидатовъ, половина, выбранная уже по жребію, составляетъ изъ себя государственный совѣтъ (βουλή).

Руководящій мотивъ порядка избранія въ члены государственнаго совѣта, предложеннаго Платономъ, состоитъ очевидно въ томъ, чтобы въ государствѣ, имѣющемъ видъ демократіи, усилить элементъ олигархическій.

„Итакъ изъ всего сказаннаго нами доселѣ (говоритъ Аристотель) ясно, что такое политическое устройство (т.-е. предложенное Платономъ въ разговорѣ „Законы") не есть смѣшеніе демократіи и монархіи. Но еще болѣе это будетъ видно изъ того, что̀ будетъ сказано о немъ впослѣдствіи, когда придется намъ разсуждать о такой формѣ политическаго устройства (т.-е. въ главѣ 5-й книги VI). Я только прибавлю уже здѣсь, что выбирать правителей изъ выбранныхъ уже кандидатовъ представляется дѣломъ небезопаснымъ, потому что въ такомъ случаѣ, еслибы нѣкоторые граждане—хотя и въ не большомъ числѣ, согласились между собою, то избраніе всегда происходило бы по ихъ волѣ".

„О всей этой избирательной системѣ говоритъ Платонъ, что она занимаетъ средину между монархіею и демократіею, т.-е. между тѣми обѣими формами, къ которымъ государство

всегда должно быть въ примиряющемъ ихъ отношеніи, ибо рабы и господа столь же мало могутъ стать друзьями между собою, какъ дѣльные люди и шатуны, которые будутъ удостоены подобныхъ съ ними отличій".

Что̀ хочетъ высказать Платонъ посредствомъ этого сравненія—это ясно, а именно: государственному обществу, народу нуженъ умѣренный образъ правленія, и весь вопросъ здѣсь въ томъ: можно ли признать этотъ образъ правленія примиряющимъ противоположности?—чего именно и не хочетъ приписать ему Аристотель.

Принимая слова: „монархія" и „демократія" въ буквальномъ смыслѣ, должно сказать, что они вовсе непримиримы, ибо гдѣ властвуетъ *одинъ*, тамъ не могутъ властвовать *всѣ*. Если же признать вообще возможнымъ примиреніе или смѣшеніе монархіи и демократіи, то оно можетъ быть понято только такимъ образомъ, что число (властвующихъ), какъ несущественное, устраняется, а выставляется впередъ образъ управленія, какъ существенное. Тогда обозначеніе (что монархія и демократія являются примиренными) совершенно пригодно и къ настоящему случаю. Ибо учрежденіе, состоящее изъ 37-ми членовъ, есть монархическое, въ томъ смыслѣ, что оно есть верховное, не имѣющее надъ собою никакого высшаго учрежденія и не подчиненное никакому отчету ни съ какой стороны; но въ то же время оно есть и демократическое, вопервыхъ въ томъ смыслѣ, что его члены выбираются и что при немъ находится (государственный) совѣтъ, также выборный, а затѣмъ и въ томъ смыслѣ, что оно есть коллегія, которая какъ многоголовая, не столь легко можетъ стать деспотомъ. Короче, оба слова принимаются въ томъ же не собственномъ смыслѣ, въ какомъ обыкновенно употребляетъ ихъ и самъ Аристотель.

„Точно также, строго говоря, невозможно смѣшеніе, примиреніе олигархіи и демократіи, какъ и Платоново смѣшеніе, примиреніе монархіи и демократіи, ибо *нѣкоторые* не суть *всѣ* и *всѣ*, не суть *нѣкоторые*".

Самъ Аристотель заключаетъ свою критику Платонова подзаконнаго государства слѣдующими словами:

„Вотъ что̀ сочлимы нужнымъ замѣтить относительно того

политическаго устройства, которое изложено въ разговорѣ „Законы“.

б. Образцовая идеальная форма государственнаго устройства, начертанная Фалэасомъ *) *Халкидонскимъ.* „Есть (говоритъ Аристотель) еще (т.-е. кромѣ Платоновыхъ) нѣкоторые образцы формъ политическаго устройства государства, придуманные или философами, какъ *частными* людьми, или же политиками, какъ людьми государственными“.

„Но всѣ эти формы гораздо ближе подходятъ къ существующимъ въ дѣйствительности, чѣмъ обѣ формы, проектированныя Платономъ въ разговорахъ „Государство“ и „Законы“. Ибо никто изъ этихъ людей (т.-е. кромѣ Платона), ни частныхъ, ни политиковъ, не предложилъ такихъ нововведеній (въ государственной жизни, какія предложилъ Платонъ)“.

„Напротивъ, они начинали съ самаго необходимаго“.

„Такъ, многимъ кажется, что хорошее устройство владѣнія поземельнымъ имуществомъ есть главное, самое необходимое дѣло, потому что всѣ смуты, перевороты, какъ говорятъ они, происходятъ въ государствѣ изъ-за этого имущества“.

„Поэтому (т.-е. руководясь такою мыслью) Фалэасъ Халкидонскій предложилъ первый, чтобы у всѣхъ гражданъ поземельное имущество было равное“ (такъ онъ первый положилъ въ основу всего своего проекта государственнаго устройства имущественное равенство между гражданами).

Замѣтимъ, что, кромѣ Аристотеля, никто изъ древнихъ не упоминаетъ объ этомъ Фалэасѣ, котораго Аристотель называетъ здѣсь Халкидонскимъ, т.-е. родомъ изъ Халкидона, города, лежавшаго насупротивъ Византіи, на азіатскомъ берегу, основаннаго мегарянами въ половинѣ VII-го столѣтія до Р. Х.

„Ему (Фалэасу) (продолжаетъ Аристотель), казалось, что этого равенства (имущественнаго) можно достигнуть съ меньшимъ трудомъ при самомъ основаніи, образованія и населеніи государства, чѣмъ послѣ, когда государство уже совсѣмъ сложится“ (конечно, потому, что при основаніи колоніи въ пустой странѣ надобно было раздать колонистамъ землю; вотъ при этомъ-то и можно раздѣлить между ними землю на рав-

*) На стр. 321, строка 2 снизу, ошибочно стоитъ: „Өалесъ“ вмѣсто *Фалэасъ*.

ные участки съ тѣмъ, чтобы каждый участокъ оставался и впредь неприкосновеннымъ въ томъ родѣ, который произойдетъ изъ первой семьи, получившей этотъ участокъ при основаніи колоніи, какъ новаго государства“.

„Во всякомъ случаѣ (продолжаетъ Аристотель), граждане, по его (Фалэаса мнѣнію, всего скорѣе стали бы равными между собою по имуществу, еслибы богатые давали приданое за дочерьми своими (выдавая ихъ за бѣдныхъ), но сами не получали приданаго (женясь на дочеряхъ другихъ гражданъ), а бѣдные получали бы отъ богатыхъ приданое, а сами его не давали имъ“ (этотъ проектъ предполагаетъ, что богатые *часто* будутъ вступать въ бракъ съ бѣдными; но *такое* предположеніе невѣрно было и тогда, какъ оно невѣрно теперь).

„Платонъ же (продолжаетъ Аристотель)—въ своемъ разговорѣ „Законы“—полагалъ, что умноженіе (поземельнаго) имущества можетъ быть дозволено только до извѣстной мѣры, именно, какъ сказано было прежде, не выше количества, бо̀льшаго только до пяти разъ (т.-е. вчетверо) противъ назначеннаго минимума“ (т.-е. установленной законами наименьшей мѣры поземельнаго участка, владѣемаго гражданиномъ). Такимъ образомъ, Платонъ хотѣлъ предупредить, по крайней мѣрѣ, *чрезмѣрное*, имущественное неравенство, допуская его, однакоже, въ принципѣ, хотя и съ такимъ ограниченіемъ, между тѣмъ какъ Фалэасъ требуетъ установленія *абсолютнаго* имущественнаго равенства между гражданами, для предупрежденія недовольства бѣдныхъ противъ богатыхъ, и его послѣдствій—смутъ и переворотовъ. Но замѣтимъ, что самъ Аристотель весьма далекъ отъ того, чтобы въ предложенномъ впервые Фалэасомъ абсолютномъ имущественномъ равенствѣ гражданъ видѣть, признать панацею—т.-е. лекарстко, цѣлебное средство противъ всѣхъ общественныхъ болѣзней, недуговъ, золъ, которыми страдаютъ государства.

Поэтому здѣсь Аристотель преимущественно дѣлаетъ замѣчанія о самомъ принципѣ; всѣ его замѣчанія противъ Фалэаса можно свесть къ десяти:

1. „Люди, издающіе подобные законы (т.-е. объ имущественномъ равенствѣ гражданъ) не должны упускать изъ виду того, что, опредѣляя количество, мѣру имущества, должно

опредѣлить и количество, число дѣтей (т.-е. предѣлъ дѣторожденія); ибо если число дѣтей будетъ слишкомъ велико относительно имущества, то законъ (о мѣрѣ, количествѣ имущества) необходимо потеряетъ свою силу (т.-е. имущество слишкомъ раздробится отъ надѣленія имъ дѣтей), да и помимо этого обстоятельства дурно въ этомъ случаѣ еще и то, что многіе изъ богатыхъ сдѣлаются тогда бѣдными, а дурно это потому, что при такомъ положеніи дѣлъ этимъ гражданамъ трудно будетъ не желать нововведеній“ (итакъ послѣдствіями этого будутъ недовольство обѣднѣвшихъ гражданъ, возмущенія ихъ и перевороты, что̀ именно и хочетъ предупредить Фалэасъ).

2. „Что имущественное равенство имѣетъ значеніе въ политическомъ общеніи, это (говоритъ Аристотель) понимали, кажется, и нѣкоторые изъ древнихъ законодателей. Такъ Солонъ издалъ законъ, который есть впрочемъ и у другихъ (народовъ) и въ силу котораго гражданамъ запрещалось пріобрѣтать земли столько, сколько имъ вздумалось бы, т.-е. въ неопредѣленной, неограниченной мѣрѣ“.

„Съ такою же почти цѣлью (для сохраненія имущественнаго равенства между гражданами) законы (въ нѣкоторыхъ странахъ) воспрещаютъ гражданамъ продавать свои поземельные участки, какъ это запрещается закономъ у локровъ, исключая только тѣ случаи, когда гражданинъ докажетъ, что его постигло какое-либо явное несчастіе“.

„Или же законы повелѣваютъ постоянно сохранять прежніе (поземельные) участки, доставшіеся (первоначально) по жребію“ (т.-е. при раздѣленіи земли между гражданами).

„Нарушеніе этого рода законовъ въ Левкадіи повело къ перевороту всего ея политическаго устройства, именно въ духѣ ультра-демократическомъ, потому что съ этихъ поръ не возможно было уже сохранить цензъ, требуемый отъ гражданъ для занятія ими высшихъ правительственныхъ должностей (такъ что съ этого времени стали достигать правительственной власти независимо отъ прежде требуемаго ценза (отъ прежде опредѣленныхъ условій ценза) всѣ вообще граждане (демосъ)“.

Замѣчу, что Левкадія (въ смыслѣ государства или города) лежала на островѣ того же имени въ Іонійскомъ морѣ и

была коринѳскою колоніею, основанною въ правленіе тиранна Періандра.

„Однакоже и при равенствѣ имущества (предполагая, что это равенство установлено), само оно (*имущество*) можетъ быть или слишкомъ велико, такъ что граждане будутъ роскошничать, или слишкомъ мало, такъ что они съ трудомъ будутъ жить. Отсюда очевидно, что законодателю недостаточно установить равенство имущества, но ему должно также опредѣлить надлежащую среднюю его мѣру“ (чего здѣсь не сдѣлалъ Фалэасъ).

3. „Но еслибы кто даже и установилъ для всѣхъ гражданъ надлежащую среднюю мѣру имущества, то и это еще мало, не много значитъ; нужно, напротивъ, заботиться болѣе о томъ, чтобы уравнять пожеланія гражданъ, нежели о томъ, чтобы уравнять ихъ имущество. А такое равенство въ пожеланіяхъ невозможно, если граждане будутъ недостаточно хорошо, нравственно воспитаны законами“ (т.-е. такое равенство въ пожеланіяхъ есть только послѣдствіе воспитанія, регулированнаго хорошими законами).

Такъ вообще находитъ Аристотель вѣрное обезпеченіе, гарантію всѣхъ, какъ экономическихъ, соціальныхъ, такъ и политическихъ учрежденій, въ нравственно-доброй волѣ человѣческой, которая только надлежащимъ воспитаніемъ можетъ быть приведена въ должное расположеніе, какъ постоянное хотѣніе добра, этого общаго блага государства. Поэтому вопросъ о воспитаніи былъ для Аристотеля, какъ и вообще для всѣхъ древнихъ теоретическихъ и практическихъ политиковъ, первымъ и важнѣйшимъ соціальнымъ и политическимъ вопросомъ. Впрочемъ слово *воспитаніе* имѣло у грековъ гораздо болѣе обширное значеніе, нежели какое оно имѣетъ въ наше время. Ибо подъ нимъ разумѣлось не только намѣренное воспитаніе людей въ дѣтскомъ, отроческомъ и юношескомъ возрастѣ людьми взрослыми, но и такое же воспитаніе гражданъ всякаго возраста цѣлесообразными законами и учрежденіями.

4. „Фалэасъ возразитъ намъ, можетъ быть (продолжаетъ Аристотель), что это самое онъ и говоритъ, когда утверждаетъ, что равенство у гражданъ должно быть въ двухъ отношеніяхъ:

въ имуществѣ и въ воспитаніи. Если такъ, то ему слѣдовало бы опредѣлить ближе, каково именно должно быть само воспитаніе гражданъ, а не довольствоваться постановленіемъ закона, что оно должно быть для всѣхъ гражданъ *одно и то же* (равное). Ибо, будучи однимъ и тѣмъ же (равнымъ) для всѣхъ гражданъ, оно однакоже можетъ быть и такимъ, что граждане, преимущественно вслѣдствіе своего воспитанія, будутъ стремиться къ тому, чтобы получить болѣе другихъ или денегъ (имущества), или почестей (политическихъ правъ), или и того и другого вмѣстѣ" (т.-е. чтобы нарушить то самое равенство, которое хочетъ установить Фалэасъ въ своемъ государствѣ).

5. „Кромѣ того (продолжаетъ Аристотель), къ возмущенію (слѣдовательно и перевороту) побуждаются люди не однимъ только неравенствомъ ихъ имущества (какъ думаетъ Фалэасъ), но и неравенствомъ ихъ относительно почестей (т.-е. правъ на занятіе высшихъ государственныхъ должностей); ибо въ томъ и другомъ случаѣ (т.-е. при томъ и при другомъ неравенствѣ) различны только претенденты (т.-е. на уравненіе ихъ съ прочими гражданами). Такъ для большинства гражданъ поводомъ къ возмущенію обыкновенно служитъ неравенство имущественное, а тѣ граждане (т.-е. меньшинство), которые считаютъ себя и болѣе талантливыми, и болѣе образованными, возмущаются изъ-за почестей, если онѣ неравномѣрно распредѣлены" (т.-е. здѣсь претендентомъ на уравненіе является меньшинство).

„Притомъ (продолжаетъ Аристотель) люди наносятъ, причиняютъ другъ другу неправды и несправедливости (обиды, преступленія) не только изъ-за необходимыхъ для жизни вещей, — противъ чего видитъ Фалэасъ средство въ имущественномъ равенствѣ, причемъ, по его мнѣнію, никто не ограбитъ другого изъ-за того только, чтобы самому не умереть отъ холода или голода;—но, кромѣ того, люди обижаютъ другъ друга часто изъ-за того, что ищутъ (чувственныхъ) удовольствій, наслажденій въ жизни и стремятся къ удовлетворенію своихъ сильныхъ пожеланій, чтобы эти пожеланія ихъ не мучили. Такъ, если пожеланія ихъ простираются далѣе необходимаго (для жизни), то они оказываются неправедными и несправедливыми

къ другимъ (или преступными) изъ-за средствъ для ихъ удовлетворенія".

„И не только по этому побужденію, а просто даже и потому, чтобы наслаждаться удовольствіями безъ всякихъ страданій, т.-е. чтобы удовольствія не сопровождались никакими неудовольствіями или чтобы ничто не мѣшало ихъ наслажденію удовольствіями".

„Какія же средства противъ трехъ этихъ золъ? Въ первомъ случаѣ (чтобы помочь недостатку въ средствахъ для жизни) потребно только небольшое (умѣренное) имущество и труды, возможность, способность трудиться; въ другомъ случаѣ (противъ погони за чувственными удовольствіями) нужны благоразуміе, воздержность, умѣренность, а въ третьемъ случаѣ (противъ пожеланія чести и славы), еслибы кто захотѣлъ радоваться, находить удовольствіе, какъ полное, совершенное удовлетвореніе, счастіе въ себѣ самомъ и чрезъ себя самого, то средства для этой цѣли не нашелъ бы онъ ни въ чемъ иномъ, какъ въ философіи, ибо для всѣхъ прочихъ удовольствій потребно содѣйствіе другихъ людей (нельзя обойтись безъ другихъ людей).

Итакъ, по мнѣнію Аристотеля, средство, обезпечивающее спокойствіе гражданъ, которое можетъ быть нарушено неравенствомъ ихъ имущества, заключается въ томъ, чтобы всѣ граждане имѣли небольшое имущество и, главное, чтобы они были способны къ труду и въ самомъ дѣлѣ трудились. Далѣе, благоразуміе признается Аристотелемъ, какъ необходимое этическое условіе для того, чтобы человѣкъ, при стремленіи къ чувственнымъ удовольствіямъ, могъ соразмѣрять цѣли со средствами, т.-е. добывать столько средствъ и такія средства, какія нужны для умѣренной въ этомъ отношеніи жизни, какъ цѣли. Наконецъ, философскія занятія есть та среда, въ которой человѣкъ можетъ найти уже совершенное, полное удовольствіе, самоудовлетвореніе, счастье, не нуждаясь въ помощи, содѣйствіи къ тому со стороны прочихъ людей.

Но недостаточно (думаетъ Аристотель) найти средства только противъ небольшихъ золъ; „ибо люди обыкновенно совершаютъ наибольшія неправды и преступленія не изъ-за необходимаго, а изъ-за излишняго. Такъ, напримѣръ, никто не дѣлается ти-

ранномъ изъ-за того, чтобы не терпѣть стужи. Поэтому и чести *больше* оказывается не тому, кто убьетъ вора, а тому, кто убьетъ тиранна".

6. „Во многомъ вообще изъ того, что предложилъ Фалэасъ, имѣется въ виду прісканіе только такихъ условій, при которыхъ граждане могли бы быть между собою въ хорошихъ общественныхъ отношеніяхъ" (т.-е. большинство его законопроектовъ имѣетъ въ виду устроить цѣлесообразно только внутреннія отношенія гражданъ между собою).

„Но вѣдь, кромѣ того, для всякаго государства должны быть гарантированы и законы, устрояющіе отношенія его къ ближайшимъ сосѣдямъ и вообще ко всѣмъ иностранцамъ. Поэтому, при всякомъ политическомъ устройствѣ государства, должно обращать вниманіе и на военную силу, а между тѣмъ Фалэасъ, съ своей стороны, ничего не сказалъ объ этомъ".

7. Равнымъ образомъ должно при этомъ обращать вниманіе и на богатство государства, ибо оно должно быть достаточно не только для удовлетворенія внутреннихъ потребностей гражданъ, но и для устраненія внѣшнихъ опасностей. „Вообще (говоритъ Аристотель) не должно упускать изъ виду того, въ какомъ объемѣ богатство государства можетъ быть дѣйствительно полезнымъ ему". Въ этомъ отношеніи, наилучшее опредѣленіе его мѣры таково: богатство государства не должно быть такъ велико, чтобы огромностью его возбуждались къ великой войнѣ противъ него сосѣднія съ нимъ сильнѣйшія государства, какъ къ войнѣ для себя весьма выгодной, полезной, но это богатство должно быть таково, чтобы эти государства скорѣе захотѣли воздержаться отъ войны съ нимъ, потому что побѣда надъ нимъ не вознаграждала бы даже ихъ издержекъ.

8. „Хотя въ имущественномъ равенствѣ гражданъ и заключается, конечно, нѣкоторая польза, именно гарантія противъ возмущеній и переворотовъ, однакоже нельзя сказать, чтобы эта гарантія была достаточно велика, сильна (т.-е. чтобы это средство было непогрѣшимо). Ибо люди (талантливые и образованные), вообще считающіе себя лучшими другихъ, могутъ быть недовольны этимъ (равенствомъ), если они считаютъ себя достойными неравныхъ съ другими благъ (большихъ, высшихъ). Поэтому они часто являются притѣснителями

другихъ и возмутителями общества, тѣмъ болѣе, что и помимо этого людямъ свойственна ненасытность, алчность: такъ, если прежде достаточно было имъ только двухъ оболовъ (оболъ равнялся шестой части драхмы), то потомъ, по полученіи ихъ, они (т.-е. люди) начинаютъ нуждаться все въ большемъ и большемъ, даже до безграничности".

Замѣтимъ, что по мнѣнію однихъ Аристотель намекаетъ здѣсь на аѳинскихъ судей, которые сперва получали за труды по каждому дѣлу, процессу, только одинъ оболъ, потомъ стали получать два, а при Периклѣ—уже и три. Другіе же думаютъ, что онъ намекаетъ здѣсь на постановленіе Перикла, установившаго платить изъ казны по два обола, а потомъ и болѣе бѣднымъ гражданамъ, чтобы они могли заплатить за входъ въ театръ. „Ибо пожеланія человѣка естественно безпредѣльны; а большинство людей и живутъ только для выполненія своихъ пожеланій. Слѣдовательно при такихъ обстоятельствахъ главное дѣло состоитъ не въ равенствѣ имущества, а въ томъ, чтобы людей умѣренныхъ и хорошихъ по своей натурѣ настроить такъ, чтобы они сами не желали избытка (т.-е. ни въ чемъ преимущества предъ другими), а дурныхъ поставить такъ, чтобы они не могли этого желать. А это будетъ тогда, когда послѣдніе будутъ малочисленнѣе и слабѣе первыхъ, и когда послѣдніе не будутъ терпѣть отъ первыхъ неправдъ и несправедливостей, притѣсненій и обидъ".

9. „Впрочемъ Фалэасъ и о самомъ равенствѣ имущественномъ сказалъ нехорошо, опредѣлилъ невѣрно. Ибо онъ уравниваетъ гражданъ въ отношеніи только поземельнаго имущества, между тѣмъ какъ имущество заключается еще въ рабахъ и стадахъ, въ деньгахъ и во многомъ другомъ (т.-е. въ томъ, что обыкновенно называется теперь движимымъ имуществомъ). Поэтому или во *всемъ* этомъ (во всемъ имуществѣ) должно стараться уравнять гражданъ, установивъ для ихъ имущества какую-нибудь опредѣленную мѣру, норму, или же все должно оставить такъ, какъ есть" (т.-е. ничего рѣшительно не постановляя относительно имущества, вовсе не измѣняя существующаго въ этомъ отношеніи порядка).

10. „Наконецъ, изъ законопроектовъ Фалэаса видно еще и то, что онъ имѣлъ въ виду основать только небольшое го-

сударство, такъ какъ въ немъ всѣ техники, т.-е. ремесленники, по его мнѣнію, должны принадлежать государству (какъ его рабы), а не составлять изъ себя существенно особаго класса гражданъ. Но если всѣ занимающіеся въ государствѣ работами на пользу общества должны принадлежать государству, то это должно быть установлено или такимъ образомъ (подъ тѣмъ условіемъ), какъ это было въ Эпидамнѣ; или же такъ, какъ нѣкогда хотѣлъ устроить это въ Аѳинахъ Діофантъ".

Городъ Эпидамнъ былъ колоніею городовъ Корциры и Коринѳа, лежащею при Адріатическомъ морѣ и основанною въ 380 г. до Р. Х.; этотъ городъ назывался впослѣдствіи у римлянъ Диррахіумъ, а теперь называется Дураццо. Впрочемъ объ устройствѣ Эпидамна нѣтъ другихъ свидѣтельствъ, кромѣ сказаннаго, Аристотелева.

Діофантъ же былъ архонтомъ въ Аѳинахъ въ 394 г. до Р. Х. или, по другимъ извѣстіямъ, во время Филиппа Македонскаго. Какое именно было то устройство, о которомъ упоминаетъ здѣсь Аристотель, намъ теперь вовсе неизвѣстно.

„Итакъ (заключаетъ Аристотель) изъ всего, что сказано о политическомъ устройствѣ, предложенномъ Фалэасомъ, можно усмотрѣть достаточно, что̀ въ немъ хорошаго (вѣрнаго), и что̀ нехорошаго (невѣрнаго)".

в) Образцовая идеальная форма государственнаго устройства, начертанная Гипподамомъ Милетскимъ. Гипподамъ Милетскій (т.-е. родомъ изъ города Милета, что̀ въ Малой Азіи) былъ сынъ Эврифонта (и жилъ во времена Перикла). О немъ говоритъ здѣсь Аристотель, что онъ первый изъ неполитиковъ (т.-е. изъ частныхъ людей, не занимающихся практически государственнымъ правомъ) рѣшился сказать нѣчто о наилучшемъ политическомъ устройствѣ государства. „Это тотъ самый Гипподамъ (говоритъ Аристотель), который придумалъ планировать города (т.-е. раздѣлять на правильныя части и кварталы, и проводить прямыя улицы, соблюдая вообще симметрію), какъ напр., онъ распланировалъ дѣйствительно (между прочимъ) Пирей (предмѣстье города Аѳинъ). Будучи честолюбивъ (тщеславенъ), человѣкъ этотъ до такой степени былъ изысканъ (щеголеватъ) во всей своей жизни, что нѣкоторые говорили о немъ, будто онъ живетъ, заботясь только о ко-

личествѣ и красотѣ волосъ своихъ, а также объ одеждѣ своей, которая впрочемъ была проста и одна и та же и лѣтомъ, и зимою. Наконецъ, ко всѣмъ явленіямъ природы онъ старался, кажется, относиться раціонально. Замѣтимъ, что и Стобей упоминаетъ также о Гипподамѣ, но, вѣроятно, о какомъ-то другомъ, жившемъ во время Пелопонезской войны, называя его также пиѳагорейцемъ и приводя отрывки изъ его сочиненія о государствѣ, каковъ, напр. тотъ отрывокъ, гдѣ онъ раздѣляетъ всю землю также на три части, какъ и тотъ Гипподамъ, о которомъ говоритъ здѣсь Аристотель, но *раздѣляетъ* совершенно *другимъ* образомъ, а именно: одна часть должна принадлежать сообща сенаторамъ, т.-е. старѣйшимъ и добродѣтельнѣйшимъ гражданамъ въ государствѣ, какъ его правителямъ; другая часть должна принадлежать воинамъ, которые защищаютъ государство отъ враговъ, а третья часть должна быть назначена на производство всѣхъ вещей, нужныхъ для *общаго* блага государства, и поэтому должна состоять во владѣніи техниковъ (ремесленниковъ). Однакоже Hildenbrand, какъ уже прежде него Robert von Mohl, отождествляютъ этихъ обоихъ Гипподамовъ.

Проектъ Гипподама, представленный Аристотелемъ, касается не только прямо самой политики, но отчасти собственно такъ-называемой дикеологіи, т.-е. ученія о праведномъ и справедливомъ.

Въ первомъ отношеніи, т.-е. относительно перваго, главнаго предмета, Гипподамъ преимущественно имѣлъ въ виду устранить обычную тогда борьбу между различными классами гражданъ за верховную правительственную государственную власть, и въ связи съ этимъ — устранить дурной тогдашній обычай правителей государствъ эксплоатировать эту власть для достиженія своихъ частныхъ цѣлей, личныхъ выгодъ, вмѣсто того, чтобы пользоваться въ дѣйствительности ею для осуществленія общаго блага, какъ истинной цѣли государства. Между прочимъ онъ хотѣлъ устранить столкновеніе между частными и общественными интересами гражданъ, принадлежащихъ къ тому классу, которому единственно и предоставлялось тогда обыкновенно право носить оружіе (особенно тяжелое), и который поэтому, какъ замѣчаетъ Аристотель, необходимо становился вслѣд-

ствіе того во главѣ государства,—устранить именно отнятіемъ у гражданъ этого класса, т.-е. у воиновъ, частную поземельную собственность. Вмѣстѣ съ тѣмъ этою же самою мѣрою хотѣлъ Гипподамъ также и возвысить государство надъ тѣмъ, что—въ отличіе отъ него—обыкновенно называется теперь гражданскимъ обществомъ. Наконецъ, онъ старался также возбудить въ гражданахъ желаніе участвовать въ политической жизни государства, именно наградами за пожертвованіе со стороны гражданъ своею свободою въ пользу государства и за заслуги, ему ими оказанныя.

„Гипподамъ (говоритъ Аристотель) представлялъ себѣ государство состоящимъ изъ десяти тысячъ гражданъ, раздѣленныхъ на три части (т.-е. класса). Одну часть (одинъ классъ) составляютъ ремесленники (техники), другую часть (другой классъ)—земледѣльцы, а третью часть (третій классъ)—воины и вообще люди тяжело вооруженные“.

„Точно также и самую государственную землю (поля) дѣлитъ онъ (т.-е. Гипподамъ) на три части: на священную (храмовую), народную или общественную и частную. Священная (храмовая) земля — та, произведенія которой назначаются на установленныя жертвоприношенія богамъ; народная или общественная земля — та, произведеніями которой должны содержаться воины; а частная земля — та, которая принадлежитъ земледѣльцамъ“.

Относительно *второго*, главнаго предмета своего проекта, именно права, Гипподамъ, во-первыхъ, старался систематизировать область его, возводя всѣ правонарушенія и соотвѣтствующіе имъ законы къ тремъ родамъ, и, во-вторыхъ, онъ предлагаетъ законы, имѣющіе въ виду споспѣшествовать проявленію въ судопроизводствѣ матеріальнаго права (т.-е. правды и справедливости). *Онкенъ*, профессоръ исторіи въ Гиссенскомъ университетѣ, въ своемъ замѣчательномъ сочиненіи: „Аристотелево ученіе о государствѣ“ (*Oncken Wilhelm*, „Die Staatslehre des Aristoteles“, Leipz., 2 Theile, 1870—1875 г.), находитъ, что мысли Гипподама въ этомъ отношеніи суть творческія „мысли, въ которыхъ творецъ ихъ далеко опережаетъ свое время“.

Здѣсь особенно важно то, что Гипподамъ отрекается, можно сказать, отъ древне-греческаго взгляда на право, насколько

оно было смѣшиваемо съ религіею и съ моралью, ибо онъ признаетъ только такіе законы, которые предназначены предупреждать или наказывать только преступленія противъ чести, имущества и жизни гражданина, а не противъ религіи и морали, и даже не противъ государства, въ смыслѣ нарушеній политическихъ обязанностей со стороны его гражданъ.

Такъ Аристотель говоритъ: „Онъ (т.-е. Гипподамъ) думалъ, что существуютъ только три рода законовъ, соотвѣтственно числу предметовъ судопроизводства, которыхъ онъ насчитываетъ также три: оскорбленіе (преступленія противъ чести), причиненіе вреда (преступленія противъ имущества) и убійство (преступленія противъ жизни)“.

„Далѣе, онъ же (т.-е. Гипподамъ) установляетъ закономъ одно верховное судилище, куда должны вноситься всѣ процессы (судебныя дѣла), которые кажутся неправильно рѣшенными въ другихъ судахъ. Это (верховное) судилище образуетъ онъ изъ нѣсколькихъ стариковъ, назначаемыхъ по выбору. Самый же судъ въ судахъ (судебныхъ мѣстахъ) не должно, по его мнѣнію, производить посредствомъ подачи голосовъ (камешками, шарами), но каждый судья долженъ имѣть при себѣ дощечку, чтобы писать на ней свой приговоръ въ томъ случаѣ, если онъ вполнѣ, безусловно обвиняетъ подсудимаго; если же онъ оправдываетъ его вполнѣ, безусловно, то долженъ оставить дощечку пустою; а если подъ однимъ условіемъ оправдываетъ, а подъ другимъ обвиняетъ, то долженъ точно опредѣлить эти условія (т.-е. если частью оправдываетъ, а частью обвиняетъ, то долженъ изложить мотивы этого). Современная же система суда, по его мнѣнію, нехороша, потому что она принуждаетъ судей поступать противно присягѣ въ томъ случаѣ, когда приходится имъ принять непремѣнно то или другое полное, безусловное рѣшеніе“ (т.-е. обвиненіе или оправданіе).

„Далѣе, относительно тѣхъ, которые изобрѣтаютъ (выдумываютъ) что-либо полезное для государства, Гипподамъ постановилъ законъ о присужденіи имъ (особой) почести“.

„Дѣти умершихъ на войнѣ должны (т.-е. какъ постановляетъ закономъ Гипподамъ) воспитываться на счетъ государства, какъ будто такого закона нигдѣ нѣтъ въ другихъ мѣ-

стахъ, между тѣмъ такой законъ существуетъ въ Аѳинахъ и въ нѣкоторыхъ другихъ государствахъ". Въ самомъ дѣлѣ, изданіе такого закона въ Аѳинахъ относится ко времени, слѣдующемъ за Персидскими войнами, и послѣдовало нѣсколько ранѣе 439 года до Р. Х.

„Всѣ верховные правители, по законопроекту Гипподама, должны быть избираемы изъ среды народа, подъ которымъ онъ разумѣетъ всѣ три класса гражданъ. Избранные (т.-е. въ правители) должны заботиться о дѣлахъ общественныхъ, а также и о дѣлахъ сиротскихъ (объ опекѣ надъ сиротами)".

„Итакъ (заключаетъ Аристотель) вотъ почти всѣ достойные упоминанія законы, предложенные Гипподамомъ для устроенія (наилучшаго) государства".

Но Аристотель сопровождаетъ эти немногіе законопроекты Гипподама своими критическими замѣчаніями, которыя занимаютъ больше мѣста, чѣмъ самые законопроекты Гипподама и въ которыхъ (замѣчаетъ Аристотель) старается показать вообще недостатки, несовершенство, даже просто несостоятельность этихъ законопроектовъ. Эти замѣчанія мы уже излагали вкратцѣ, приводя очеркъ идеальнаго государства Гипподама, принадлежавшаго къ пиѳагорейцамъ; теперь же изложимъ ихъ съ тою подробностью, съ какою излагаетъ самъ Аристотель.

1. „Прежде всего (говоритъ Аристотель) можно сдѣлать замѣчаніе касательно самаго дѣленія всей массы гражданъ (т.-е. на три класса). По проекту Гипподама, ремесленники, земледѣльцы и воины—всѣ одинаково входятъ въ составъ государства, какъ его части (т.-е. всѣ суть граждане), а между тѣмъ земледѣльцы не имѣютъ оружія, а ремесленники не имѣютъ ни оружія, ни земли; такимъ образомъ, они необходимо будутъ почти рабами тѣхъ, которые имѣютъ право носить оружіе (т.-е. воиновъ). Ибо невозможно, чтобы эти земледѣльцы и ремесленники принимали участіе во всѣхъ почестяхъ (т.-е. почетныхъ правительственныхъ должностяхъ), такъ какъ должности стратега (т.-е. полководца) и стражей государства и всѣ главнѣйшія правительственныя должности въ государствѣ будутъ необходимо защищаемы людьми, носящими оружіе (воинами). Но если они (земледѣльцы и ремесленники) будутъ (такимъ образомъ) устранены отъ участія въ политическомъ строѣ

своего государства, то какъ могутъ они быть расположены, привязаны къ его политическому строю? Но также та часть гражданъ, которая владѣетъ оружіемъ, необходимо должна бы быть сильнѣе двухъ остальныхъ частей (т.-е. классовъ), а это возможно въ дѣйствительности не иначе, какъ если число ихъ (т.-е. владѣющихъ оружіемъ гражданъ) будетъ велико. Но если они (т.-е воины) будутъ многочисленнѣе, то тогда непонятна необходимость допускать другіе классы (не-воиновъ) къ равному съ ними (воинами) участію въ политическомъ строѣ и давать имъ право назначать (избирать) верховныхъ правителей. Сверхъ того, какую пользу государству могутъ приносить (у Гипподама) земледѣльцы? Ремесленники, конечно, необходимы для государства, ибо никакое государство не можетъ обойтись безъ нихъ; и они могутъ, какъ въ другихъ государствахъ, такъ и въ Гипподамовомъ государствѣ, жить своимъ трудомъ, ремесломъ. Но земледѣльцы тогда только могли бы, по справедливости, составлять изъ себя нѣкоторую часть государства (т.-е. быть включены въ его составъ, какъ граждане), еслибы они доставляли содержаніе носящимъ оружіе (воинамъ); теперь же (т.-е. у Гипподама), имѣя землю въ своей частной собственности, они и обрабатывать ее будутъ только для себя самихъ. Если же воины сами будутъ обрабатывать общественную землю, назначенную для ихъ содержанія, тогда классъ воиновъ не будетъ отличенъ отъ класса земледѣльцевъ—между тѣмъ различія-то ихъ и желаетъ законодатель (т.-е. Гипподамъ). Если же обрабатывать эту землю будутъ другіе люди, отличные и отъ земледѣльцевъ-собственниковъ, и отъ класса воиновъ, то эти люди составятъ собою четвертую часть (четвертый классъ) гражданъ, которые вовсе не будутъ принимать участіе въ строѣ государства, а слѣдовательно вовсе не будутъ входить въ составъ этого строя (не будутъ собственно гражданами). Но положимъ, что земледѣльцы, воздѣлывающіе и частную, и общественную землю, должны быть одни и тѣ же (люди): тогда (съ одной стороны) не видно, какъ можетъ быть достаточно для каждаго изъ нихъ количество плодовъ (произведеній земли), чтобы ими пропитать сразу двѣ семьи (т.-е. свою собственную и семью воина); а съ другой стороны не видно также, почему бы (въ такомъ случаѣ) прямо уже не

позволить земледѣльцамъ владѣть по жребію столькими поземельными участками, чтобы они могли получать съ нихъ продовольствіе для себя и доставлять его воинамъ? Итакъ все это представляетъ собою страшную путаницу".

2. „Нехорошъ также (говоритъ Аристотель) законъ Гипподама о судѣ. Вмѣсто того, чтобы требовать отъ судей прямого, простого, написаннаго опредѣленно, рѣшенія дѣла, Гипподамъ позволяетъ имъ высказывать свое мнѣніе съ различныхъ сторонъ, подъ различными условіями, и такимъ образомъ судья превращается у него въ посредника (т.-е. между обвинителемъ и обвиняемымъ, между истцомъ и отвѣтчикомъ). Такой порядокъ возможенъ при большомъ числѣ членовъ суда, въ посредническихъ мировыхъ судахъ, гдѣ судьи сообщаютъ другъ другу свои мнѣнія (разсуждая о рѣшеніи между собою), но это невозможно въ судѣ дикастовъ (собственно судей), ибо, напротивъ, большинство законодателей заботится о томъ, чтобы дикасты не сообщали другъ другу своихъ мнѣній.

И какъ же, въ самомъ дѣлѣ, рѣшеніе судебнаго мѣста можетъ быть нешаткимъ, когда, напримѣръ, дикастъ думаетъ, что хотя отвѣтчикъ и долженъ истцу, но не столько, сколько требуетъ истецъ? Такъ истецъ требуетъ 20 минъ, а дикастъ присуждаетъ только 10; или одинъ дикастъ присуждаетъ больше, а другой меньше: одинъ—5 минъ, а другой—4. Такая раздѣльность мнѣній (судейскихъ) можетъ, наконецъ, дойти до того, что между тѣмъ какъ одни судьи будутъ присуждать къ уплатѣ всей требуемой истцомъ суммы, другіе судьи ничего не будутъ присуждать. Какое же должно быть средство для разбора (и счета) мнѣній? Между тѣмъ, если жалоба (истца) изложена будетъ вполнѣ вѣрно, съ опредѣленнымъ выраженіемъ, то ничто не принуждаетъ дикаста нарушать свою клятву, когда онъ просто, рѣшительно оправдываетъ или просто, рѣшительно обвиняетъ отвѣтчика, потому что, оправдывая, дикастъ не рѣшаетъ дѣла такъ, что отвѣтчикъ ничего не долженъ заплатить истцу, а только не присуждаетъ его платить, наприм. (всѣхъ), 20 минъ (которыхъ требуетъ истецъ); напротивъ, только тотъ дикастъ нарушаетъ клятву, который принуждаетъ отвѣтчика заплатить всѣ 20 минъ (требуемые истцомъ), не будучи убѣжденъ, что отвѣтчикъ, въ самомъ дѣлѣ, долженъ (по справедливости) заплатить (истцу всю) эту сумму".

3. „Что же касается почести, которая должна быть воздаваема, по его (т.-е. Гипподама) мнѣнію, изобрѣтателю чего-либо полезнаго для государства (говоритъ Аристотель), то узаконить это не безопасно, хотя эта мысль имѣетъ, на первый взглядъ, много прелести. Такой законъ повелъ бы къ разнымъ интригамъ, а при случаѣ даже и къ потрясенію политическаго устройства государства" (т.-е. къ политическимъ волненіямъ, возмущеніямъ и переворотамъ).

„Къ тому же (продолжаетъ Аристотель) этотъ вопросъ совпадаетъ съ другимъ вопросомъ, также требующимъ разрѣшенія. Дѣло состоитъ въ слѣдующемъ: спрашивается—вредно ли, или полезно для государствъ измѣнять древніе законы, даже въ томъ случаѣ, если новый законъ представляется лучше прежняго? Если вредно, то не легко тотчасъ согласиться съ тѣмъ, что̀ предложено Гипподамомъ, потому что въ такомъ случаѣ можетъ быть, что нѣкоторые станутъ требовать, какъ общественнаго блага, совершенной отмѣны всего законодательства или даже всего политическаго устройства государства. Коснувшись разъ этого вопроса, лучше обсудить его намъ нѣсколько (подробнѣе). Ибо вопросъ о движеніи законодательства, какъ мы уже сказали, представляется затруднительнымъ, а между тѣмъ измѣненіе въ законодательствѣ можетъ казаться лучшимъ, чѣмъ неизмѣнное храненіе старыхъ законовъ. Если измѣненіе приличествуетъ другимъ искусствамъ, какъ напримѣръ медицинѣ, которая, измѣнивъ прежніе пути, въ настоящее время далеко подвинулась впередъ, сравнительно съ ея прежнимъ состояніемъ, точно также гимнастикѣ и вообще всѣмъ искусствамъ, наукамъ, въ которыхъ проявляются наши силы, способности, то, считая и политику за одно изъ такихъ искусствъ, кажется, что и съ нею необходимо должно произойти нѣчто подобное. Доказательство тому можно найти даже въ самомъ опытѣ. Такъ древнее наше законодательство было простое (неразвитое) и варварское (грубое). Тогда греки ходили вооруженными и покупали другъ у друга жен (этотъ обычай извѣстенъ вообще какъ коренной обычай варварскаго быта). Даже сохранившіеся гдѣ-либо доселѣ древніе законы

отличаются совершенною наивностью. Такъ, напримѣръ, въ Кумѣ (городѣ, находящемся въ Эоліи, что̀ въ Малой Азіи) существуетъ такой законъ о смертоубійствѣ: если истецъ (обвинитель) представитъ нѣсколько свидѣтелей изъ числа ближайшихъ къ себѣ лицъ (родственниковъ), то отвѣтчикъ (обвиняемый) повиненъ смерти. Человѣчество же вообще стремится не къ тому, что̀ было *въ древности*, а къ тому, что̀ *всегда* хорошо. Вмѣстѣ съ тѣмъ ясно также и то, что и письменные законы не хорошо оставлять безъ движенія. Ибо какъ относительно всѣхъ другихъ искусствъ, такъ равно и относительно политики, должно замѣтить что весь строй политической жизни государства не можетъ быть точно опредѣленъ письменно. На письмѣ (т.-е. писанными законами) необходимо должно быть опредѣлено только общее, а затѣмъ все частное должно обусловливаться уже отдѣльными случаями (ибо дѣйствительность имѣетъ уже дѣло съ частностями). Отсюда видно, что нѣкоторые законы должны быть измѣняемы. Но при всемъ томъ въ другомъ взглядѣ на вопросъ намъ все-таки, кажется, болѣе осторожности (т.-е. что древніе законы должны быть сохраняемы). Ибо если польза измѣненія законовъ не велика, а между тѣмъ пріучить гражданъ отмѣнять съ легкостью законы дѣло весьма вредное, то, очевидно, лучше уже допустить нѣкоторыя ошибки какъ со стороны законодателей, такъ и со стороны правителей, потому что въ противномъ случаѣ не столько будетъ пользы для общества отъ измѣненія законовъ, сколько произойдетъ вреда отъ привычки общества не повиноваться правителямъ и законодателямъ".

Замѣтимъ, что своекорыстныхъ реформаторовъ сравниваетъ Титъ Ливій (знаменитый римскій историкъ, жившій въ I-мъ вѣкѣ до Р. Хр.) съ безчестными врачами, всюду открывающими болѣзни и раны, чтобы только звали ихъ на помощь (sic tanquam artifices improbi opus quaerunt et semper in republica aliquid aegri volunt, ad cujus curationem a vobis adhibeantur).

„Между тѣмъ (продолжаетъ Аристотель) самое сравненіе политики съ другими искусствами невѣрно; ибо измѣнить что-либо въ другомъ искусствѣ и измѣнить законъ—не одно и то же. Законъ не имѣетъ никакой другой силы, принуждающей къ

подчиненію, повиновенію себѣ, кромѣ обычая, а обычай образуется не иначе, какъ въ продолженіе извѣстнаго (долгаго) времени. Поэтому быстрое измѣненіе существующихъ законовъ на другіе, новые законы должно ослаблять вообще самую силу закона. Итакъ, если законы и должны быть измѣняемы, то спрашивается: всѣ ли и во всякомъ ли политическомъ устройствѣ, или же нѣтъ? Притомъ, всякій ли человѣкъ, кому захочется, можетъ ихъ измѣнять, или только нѣкоторыя, опредѣленныя лица? Во всемъ этомъ большая разница. Но (заключаетъ Аристотель) отложимъ эти вопросы до другого, болѣе удобнаго времени" (однакоже мы не находимъ ни въ одномъ изъ сохранившихся до насъ сочиненій Аристотеля такого мѣста, гдѣ бы онъ разсматривалъ эти вопросы.)

Б. Образцовыя реальныя или дѣйствительно-существующія формы государственнаго устройства.

Здѣсь излагается Аристотелемъ:

а) государственное устройство лакедемонянъ;

б) государственное устройство критянъ;

в) государственное устройство кареагенянъ, и—

г) дополненіе: о нѣкоторыхъ законахъ, находящихся въ связи съ существующими формами государственнаго устройства.

а) *Государственное устройство лакедемонянъ.* Аристотель, въ историческомъ введеніи въ свое изслѣдованіе о наилучшемъ государствѣ, рѣшаетъ два вопроса, и притомъ оба отрицательно: 1) выдумано ли уже наилучшее государство? и 2) не осуществлено ли даже въ дѣйствительности наилучшее государство?

Рѣшивъ первый вопросъ, онъ переходитъ теперь къ рѣшенію второго вопроса. И здѣсь, прежде всего, занимаетъ Аристотеля то государство, которое было прославляемо преобладающимъ большинствомъ греческихъ мыслителей, какъ высшій идеалъ государства, а именно Ликургова Спарта, т.-е. Лакедемонское государство въ той его формѣ, въ какой устройство его обыкновенно было приписываемо Ликургу, какъ законодателю.

„Что касается политическаго устройства лакедемонянъ и критянъ (говоритъ Аристотель), то здѣсь, какъ и при изслѣдованіи, обсужденіи всѣхъ другихъ формъ политическаго устрой-

ства (т.-е. уже осуществленныхъ на дѣлѣ въ государствахъ, пользующихся славою хорошо, образцово-устроенныхъ), должно обратить вниманіе (особенно) на два вопроса: во-первыхъ, какіе въ этихъ государствахъ хорошіе учрежденія и законы, и какіе нехорошіе, сравнительно съ наилучшимъ политическимъ устройствомъ, и, во-вторыхъ, нѣтъ ли въ законахъ этихъ государствъ чего-либо противорѣчащаго основному положенію ихъ собственнаго устройства" (т.-е. руководному принципу того политическаго устройства, которое намѣрены были осуществить въ дѣйствительности ихъ законодатели).

Словомъ, Аристотель предпринимаетъ здѣсь критику устройства лакедемонянъ, на что никто до него не отваживался, потому что вообще греки считали Лакедемонское государство наилучшимъ по своему устройству. Притомъ Аристотель предпринимаетъ здѣсь эту критику съ двухъ сторонъ или въ двоякомъ отношеніи: 1) въ отношеніи къ своему собственному идеалу наилучшаго государства, т.-е. согласно ли съ нимъ устройство Лакедемонскаго государства, или нѣтъ, и 2) въ отношеніи содержанія собственно этого устройства, т.-е. представляетъ ли дѣйствительно это устройство послѣдовательное выраженіе намѣренія, цѣли Ликурга, или дѣйствительно ли оно есть осуществленіе того, что задумалъ тотъ, кого греки обыкновенно называютъ творцомъ его, Ликургъ, или же приведеніе въ исполненіе его проекта противорѣчитъ тѣмъ результатамъ, которыхъ онъ хотѣлъ достигнуть своими законами и учрежденіями?

Сперва говоритъ Аристотель о тѣхъ недостаткахъ, порокахъ устройства Лакедемонскаго государства, которые называются теперь *соціальными*, а потомъ о его собственно политическихъ недостаткахъ, порокахъ.

Соціальные недостатки, пороки. Соціальные недостатки, пороки суть — по мнѣнію Аристотеля — слѣдующіе:

1) рабство въ видѣ крѣпостничества;
2) анархія, безначаліе женщинъ, и —
3) неравенство поземельнаго имущества гражданъ.

1. *Рабство въ видѣ крѣпостничества.* „Хотя всѣ убѣждены, всѣ согласны въ томъ (говоритъ Аристотель), что для того, чтобы государство могло быть хорошо устроено, оно (т.-е. его граждане) должно имѣть досугъ, свободу отъ необходимыхъ заботъ объ удовлетвореніи физическихъ потребностей, нуждъ (т.-е. собственно граждане его должны быть отъ этого свободны, чтобы имѣть досугъ заниматься исключительно только управленіемъ и защитою государства, вообще чтобы вести схолическій, досужный образъ жизни); но не легко показать, какимъ образомъ могло бы это стать, осуществиться на самомъ дѣлѣ" (не такъ легко придумать, какъ бы можно было всего вѣрнѣе, надежнѣе достигнуть этой свободы).

Завести для этого въ государствѣ особый классъ людей, сваливъ на нихъ всю заботу о снисканіи необходимаго для удовлетворенія физическихъ потребностей, нуждъ, какъ на крѣпостныхъ, т.-е. прикрѣпленныхъ къ обрабатываемой ими землѣ рабовъ, каковыми были илоты въ Лакедемонѣ и пенесты въ Өессаліи,—это находитъ Аристотель весьма опаснымъ. Въ дѣйствительности вотъ что бывало (свидѣтельствуетъ Аристотель) вслѣдствіе такого установленія. Пенесты въ Өессаліи и илоты въ Лакедемонѣ, весьма часто возмущались противъ своихъ господъ, постоянно пользуясь несчастіями своихъ господъ, какъ враги ихъ, чтобы вредить имъ. А несчастія съ лакедемонянами и өессалійцами бывали нерѣдко, потому что тѣ и другіе были окружены враждебными къ нимъ сосѣдними народами, которые рады были подать помощь взбунтовавшимся противъ своихъ господъ пенестамъ и илотамъ или сами взбунтовать ихъ для совокупнаго дѣйствія противъ өессалійцевъ и лакедемонянъ. „Сосѣди лакедемонянъ (говоритъ Аристотель), какъ-то аргивяне, мессеняне, аркадяне, всѣ были врагами ихъ. Такъ и въ Өессаліи первое возстаніе пенестовъ произошло благодаря войнѣ, которую өессалійцы вели тогда съ своими сосѣдями ахеянами, персебами и магнетами".

„Но у критянъ (продолжаетъ Аристотель) еще не случалось ничего подобнаго (т.-е. возстанія противъ нихъ со стороны ихъ крѣпостныхъ, періэковъ), а это, конечно, только отъ того, что сосѣднія Криту государства, хотя и вели между собою войны, однако не оказывали никакой помощи тѣмъ, которые возставали противъ критянъ (именно періэкамъ—ихъ крѣпостнымъ), ибо это было бы опасно для самихъ этихъ сосѣдей,

такъ какъ и сами они владѣли періэками“ (слѣдовательно, тогда бы и противъ нихъ, какъ господъ, возмутились эти ихъ крѣпостные).

„Независимо отъ всего этого изъ надзора за этими крѣпостными возникаетъ трудная задача (продолжаетъ Аристотель), какъ слѣдуетъ обращаться съ этими людьми; ибо при слишкомъ мягкомъ, снисходительномъ обращеніи съ ними они обыкновенно дѣлаются наглыми, заносчивыми, грубыми, привыкая считать себя равными по достоинству своимъ господамъ, а при слишкомъ жесткомъ, строгомъ обращеніи съ ними они злоумышляютъ противъ своихъ господъ и ненавидятъ ихъ въ нихъ возбуждается чувство ненависти и мести противъ господъ своихъ, и они возмущаются противъ нихъ. Итакъ очевидно (говоритъ Аристотель), что тѣмъ, которымъ приходится терпѣть все это отъ своихъ подчиненныхъ, какъ лакедемонянамъ отъ своихъ илотовъ, не удалось еще найти наилучшаго образа обращенія съ ними“ (и слѣдовательно наилучшаго способа достиженія для себя свободы, досуга).

Замѣтимъ, что совершенно греческое воззрѣніе выражено въ мысли, съ которой Аристотель начинаетъ свою критику устройства Лакедемонскаго государства, а именно въ положеніи, что никакое гражданское общество невозможно безъ досуга, и поэтому никакое государство, состоящее изъ свободныхъ гражданъ, невозможно безъ несвободныхъ, безъ рабовъ личныхъ или крѣпостныхъ. Есть ли рабство продуктъ естественнаго закона, или же дѣло людского произвола? Это вопросъ, разрѣшеніемъ котораго много занимался, какъ мы видѣли, самъ Аристотель; но что рабство необходимо для греческаго гражданскаго общества, какъ оно разъ установилось, развилось, и какъ оно и впредь существовать будетъ, въ этомъ нѣтъ уже никакого сомнѣнія для Аристотеля и вообще для древняго грека. Нѣтъ для него сомнѣнія также и въ томъ, что трудно показать, какъ меньшинство, т.-е. какъ господа должны обращаться съ огромнымъ большинствомъ, т.-е. съ рабами своими, дабы не лишиться вовсе ихъ услугъ или не купить ихъ слишкомъ дорогою цѣною.

Въ томъ фактѣ, что по свидѣтельству Аристотеля лакедемонскіе граждане не умѣли опредѣлить, какъ слѣдуетъ имъ

обращаться съ илотами, видитъ Аристотель послѣдствіе недостатка въ лакедемонянахъ политической мудрости, т.-е. дара соціальной организаціи, а въ двусмысленномъ положеніи илотовъ, что они были не рабами въ собственномъ смыслѣ слова, не свободными, а чѣмъ-то среднимъ, видитъ Аристотель причину ихъ безпрестанныхъ волненій, возстаній, вообще непріязненныхъ дѣйствій противъ своихъ господъ,—это было чуждо собственно рабамъ, несмотря на то, что число рабовъ, въ собственномъ смыслѣ этого слова, было вообще въ Греціи гораздо больше, чѣмъ число крѣпостныхъ, и что общественное положеніе этихъ рабовъ было гораздо хуже положенія крѣпостныхъ.

Такъ илоты, крѣпостные, съ одной стороны, были слишкомъ свободны въ отношеніи своихъ занятій и имущества, чтобы не чувствовать угнетающей тяжести всякаго ихъ обремененія; а съ другой стороны услуги, которыя они должны были оказывать гражданамъ безвозмездно, были слишкомъ произвольно налагаемы, и слишкомъ значительны, чтобы илоты могли чувствовать, что они находятся дѣйствительно во взаимныхъ правоотношеніяхъ съ гражданами, т.-е. имѣютъ относительно ихъ не только обязанности, но и права.

Такому неизлечимому, казалось, болѣзненному состоянію лакедемонскаго общества могло помочь только полное измѣненіе образа жизни самихъ гражданъ, господъ, которое въ самомъ дѣлѣ и началось уже во времена Аристотеля, именно съ того, что сперва бѣдные граждане начали сами работать, воздѣлывать свои поля, вынужденные къ тому тѣмъ, что для нихъ никто уже не хотѣлъ работать безвозмездно, а затѣмъ и всѣ граждане мало-по-малу принялись сами работать, именно обрабатывать землю вмѣстѣ съ илотами, переставъ заниматься исключительно государственными дѣлами да войною и охотою. Такая общая работа естественно уничтожила кастическое различіе между гражданами и илотами, а равенство вообще въ образѣ жизни тѣхъ и другихъ, установило между ними мало-по-малу и равенство въ правахъ, равноправность.

Вмѣстѣ съ тѣмъ жестокая борьба гражданъ съ илотами прекратилась сама собою, и хотя илотизмъ и дожилъ до временъ владычества римлянъ надъ Греціею, но былъ, конечно, со-

всѣмъ уже не тотъ, о которомъ разсказывали Аристотель и другіе древніе греческіе писатели, напримѣръ Ѳукидидъ.

2. *Анархія, безначаліе женщинъ.* Какъ крѣпостные вообще противны цѣли государства, его благоденствію, общему благу, такъ точно—по мнѣнію Аристотеля—анархія, безначаліе женщинъ, т.-е. недостаточное подчиненіе ихъ властямъ, пагубна для государства, для его благоустройства и благоденствія. „Ибо какъ мужъ и жена суть составныя части семьи (говоритъ Аристотель) такъ, очевидно, слѣдуетъ думать, что и государство распадается на двѣ, почти равныя половины, изъ которыхъ одну образуютъ мужчины, а другую—женщины". Слѣдовательно во всякомъ устройствѣ государства, гдѣ положеніе женщинъ дурно (нецѣлесообразно) опредѣлено законами, тамъ цѣлую половину государства должно признать живущею какъ бы безъ законовъ, внѣ законовъ, внѣ законнаго порядка. „Это дѣйствительно и случилось съ Лакедемонскимъ государствомъ (говоритъ Аристотель), ибо хотя лакедемонскій законодатель (Ликургъ) и желалъ, конечно, чтобы всѣ члены государства были умѣренны, но, какъ видно, онъ успѣлъ въ этомъ только на половину, т.-е. относительно мужчинъ, а относительно женщинъ это ему не удалось; ибо лакедемонскія женщины ведутъ жизнь и неумѣренную, распущенную во всѣхъ отношеніяхъ, и роскошную. При такомъ устройствѣ государства, въ такой общественной средѣ частное богатство необходимо должно получить—въ глазахъ гражданъ—огромное значеніе, особенно если въ такомъ обществѣ господствуетъ гюнекократія (женовластіе)" (такъ что женщины видятъ себя не только необузданно свободными, но и господствующими надъ мужчинами).

Между прочимъ, и у лакедемонянъ была гюнекократія: такъ во время ихъ гегемоніи многія государственныя дѣла дѣлались по волѣ женщинъ, потому что какая разница въ томъ, *лично* ли женщины управляютъ государствомъ, или же правители государства состоятъ въ подчиненіи женщинъ (т.-е. даже относительно правленія государствомъ, а не только домомъ). Въ томъ и другомъ случаѣ результатъ одинъ и тотъ же. Та дерзкая отвага, которая вовсе безполезна въ обыденной мирной жизни и годится развѣ только на войнѣ, оказалась у лакедемонскихъ женщинъ и во время войны (не только безполезною но и) весьма вредною (для государства); это обнаружилось именно при вторженіи ѳивянъ въ территорію лакедемонянъ (т.-е. послѣ сраженія при Левктрѣ). Безполезныя на войнѣ, какъ вообще всѣ женщины и въ другихъ государствахъ, спартанки произвели тогда въ своей странѣ больше смятенія, нежели самъ непріятель. Такое анархическое, внѣзаконное положеніе женщинъ естественно возникло изъ первоначальнаго состоянія лакедемонскаго общества. Вслѣдствіе продолжительныхъ внѣшнихъ войнъ, которыя вели лакедемоняне сперва съ аргивянами, а потомъ съ аркадянами и съ мессенянами, лакедемоняне-мужчины отчудились отъ своей родины. Потомъ, когда наступило мирное время, воинственная жизнь уже достаточно подготовила ихъ для рукъ законодателя, потому что воинственная жизнь (съ ея обязанностями и нуждами) есть хорошая школа добродѣтели. Что же касается женщинъ, то частое отсутствіе мужчинъ изъ ихъ отечества сдѣлало женщинъ необузданными до того, что хотя Ликургъ и сталъ-было, говорятъ, подчинять ихъ законамъ, но, встрѣтивъ съ ихъ стороны сильное сопротивленіе, принужденъ былъ отказаться отъ своего намѣренія. Таковы были причины, опредѣлившія собою содержаніе исторіи лакедемонянъ. Отъ нихъ же зависитъ и этотъ недостатокъ, порокъ въ быту лакедемонскаго общества".

„Но мы (говоритъ Аристотель) спрашиваемъ здѣсь (мы намѣрены разсуждать здѣсь) не о томъ, что̀ извинительно въ устройствѣ лакедемонянъ, и что̀ нѣтъ, а только о томъ, что̀ въ немъ правильно и что̀ неправильно (т.-е. что̀ согласно или несогласно съ наилучшимъ государствомъ, какъ его понимаетъ Аристотель), а также что̀ согласно съ цѣлями самого законодателя, Ликурга, которыхъ онъ хотѣлъ достигнуть своими законами, и что̀ несогласно".

Слѣдовательно, Аристотель здѣсь, при критикѣ существующихъ формъ устройства государствъ, признаваемыхъ наилучшими, имѣетъ въ виду не выясненіе ихъ политическаго устройства изъ историческихъ обстоятельствъ, при которыхъ оно возникло, не изслѣдованіе тѣхъ понужденій, которыя предстояли законодателю и въ которыхъ заключается естественное извиненіе его непроизвольныхъ ошибокъ, но̀ отвѣтъ на вопросъ: есть ли государство лакедемонянъ, это *Ликургово* государство, наилучшее само по себѣ, и есть ли оно наилучшее

по своимъ принципамъ? И вотъ на оба вопроса Аристотель отвѣчаетъ отрицательно. Словомъ, и съ наилучшимъ дѣйствительнымъ, реальнымъ государствомъ Аристотель обращается точно такъ же, какъ и съ наилучшимъ идеальнымъ государствомъ. Аристотелева критика не хочетъ быть историческою въ современномъ намъ смыслѣ этого слова, т.-е. такою, для которой объясненіе устройства даннаго государства историческими обстоятельствами важнѣе, нежели его похвала и порицаніе, такъ что Аристотелева критика несогласна съ требованіями, которыя постановляются въ наше время для критики государства, принадлежащаго къ области исторіи, а не къ области свободнаго вымысла.

„Внѣзаконное (анархическое) положеніе лакедемонскихъ женщинъ (говоритъ Аристотель) нехорошо не только тѣмъ, что само по себѣ производитъ разстройство, безпорядокъ въ строѣ государства (какъ недостатокъ, порокъ, пятно въ устройствѣ государства), но еще и тѣмъ, что сильно возбуждаетъ гражданъ къ любостяжанію“, а именно съ женовластіемъ находится въ связи стремленіе мужчинъ къ пріобрѣтенію богатства, дабы удовлетворить требованія со стороны женщинъ того, что̀ нужно имъ для роскошной жизни.

Итакъ два упрека дѣлаетъ Аристотель лакедемонскимъ женщинамъ: 1) за ихъ необузданность, распущенность во всѣхъ отношеніяхъ, а слѣдовательно и за роскошь, и 2) за ихъ властолюбіе въ семьѣ и въ государствѣ.

Причину же такого неестественнаго положенія женскаго пола въ лакедемонскомъ общественномъ быту полагаетъ Аристотель въ томъ, что Ликургово строго-воинское устройство лакедемонянъ, лагерная жизнь гражданъ мужескаго пола фактически уничтожила семью, домашнюю жизнь, воспитаніе дѣтей родителями, и съ этимъ вмѣстѣ уничтожила вообще естественное поприще дѣятельности женщины. Мужъ и жена были здѣсь разлучены: мужъ жилъ въ лагерѣ, а жена—дома, и только украдкой дозволялось мужу посѣщать свою жену въ ея домѣ. Не было для мужчины бо̀льшаго наказанія, въ видѣ безчестія, какъ если ему приказано было оставаться дома вмѣстѣ съ женщинами. Такимъ образомъ семья лишена была главы, не имѣла въ себѣ единства, и вмѣстѣ съ тѣмъ женщина не

имѣла семейныхъ обязанностей, и оба супруга не имѣли возможности взаимно облагораживать и восполнять другъ друга.

Недостатокъ спартанской женственности не вознаграждался развитіемъ въ спартанкахъ мужскихъ добродѣтелей, полезныхъ государству, именно — мужества, которое впрочемъ измѣнило спартанцамъ, когда внѣшній непріятель впервые вторгнулся въ предѣлы ихъ отечества, такъ что и это пресловутое мужество не выдержало даже первой пробы, когда оно впервые встрѣтилось уже лицомъ къ лицу съ опасностью, что̀ и весьма естественно, ибо можно ли ожидать истиннаго, выдерживающаго всякую пробу мужества отъ женщины, предающейся роскоши и всякой необузданности и распущенности?

3. Неравенство поземельнаго имущества гражданъ. „Сверхъ того, что̀ было уже сказано (говоритъ Аристотель), устройство Лакедемонскаго государства можно упрекнуть еще въ ненадлежащемъ (т.-е. непропорціональномъ) распредѣленіи земли, поземельнаго имущества между гражданами. Такъ одни граждане получили во владѣніе слишкомъ большіе поземельные участки, а другимъ достались слишкомъ малые, такъ что земля находится тамъ во владѣніи собственно немногихъ гражданъ. Такое дурное распредѣленіе поземельнаго имущества между гражданами поддерживается тамъ дурнымъ законодательствомъ. Законодатель Спарты справедливо счелъ неприличнымъ, безчестнымъ для гражданъ покупать другъ у друга и продавать другъ другу свое наслѣдственное поземельное имущество; но онъ же поступилъ несправедливо, предоставивъ гражданамъ право дарить или завѣщать его по своему усмотрѣнію. Ибо это дозволеніе ведетъ именно къ тому, чего не хотѣлъ допустить законодатель сказаннымъ имъ запрещеніемъ продажи гражданами своихъ наслѣдственныхъ поземельныхъ участковъ. Такъ, вслѣдствіе большого числа наслѣдницъ этихъ участковъ и вслѣдствіе обычая давать за дочерьми большое приданое, почти двѣ пятыхъ всей земли принадлежатъ женщинамъ. Лучше было бы установить, чтобы за дочерьми или вовсе не было никакого приданаго, или небольшое, вообще умѣренное, т.-е. въ опредѣленной мѣрѣ. А между тѣмъ въ Спартѣ отецъ имѣетъ право отдать замужъ свою дочь-наслѣдницу, вмѣстѣ съ приданымъ, за кого ему угодно. Если же онъ умиралъ, не распорядившись завѣща-

ніемъ насчетъ того, кому онъ оставляетъ свое наслѣдство, то опекунъ могъ отдать замужъ сироту, со всѣмъ ея приданымъ, также за кого ему было угодно. Отсюда произошло такое обѣднѣніе и уменьшеніе народонаселенія, что страна, которая нѣкогда была въ состояніи прокормить полторы тысячи всадниковъ и 30.000 оплитовъ (тяжело-вооруженныхъ пѣхотинцевъ), теперь не считаетъ въ себѣ и тысячи такихъ воиновъ, которые были бы настолько зажиточны, чтобы могли выдержать издержки по службѣ въ кавалеріи и тяжелой пѣхотѣ и расходы на сисситіи. Самыя событія (историческія) показали, наконецъ, ясно, что такой порядокъ дѣлъ имѣлъ вредныя послѣдствія для самихъ лакедемонянъ, ибо государство ихъ не вынесло даже одного (внѣшняго) удара и погибло отъ недостатка въ людяхъ (Аристотель говоритъ здѣсь о битвѣ при Левктрѣ, за 371 годъ до Р. Х). Говорятъ, что при первыхъ царяхъ (т.-е. до Ликурга) право гражданства давалось въ Спартѣ и иностранцамъ (вѣроятно покореннымъ спартанцами туземцамъ), такъ что, несмотря на продолжительныя войны, въ Спартѣ не было тогда недостатка въ людяхъ, а именно, полагаютъ, что лакедемонянъ было тогда до 10.000 (т.-е. полноправныхъ спартанскихъ гражданъ). Вѣрно ли все это, или нѣтъ—не знаемъ; но во всякомъ случаѣ лучше пріумножать населеніе государства посредствомъ уравненія поземельнаго имущества гражданъ (чѣмъ посредствомъ дарованія права гражданства иностранцамъ). Въ противорѣчіи съ такою цѣлью, такимъ способомъ улучшенія государства находится также и (спартанскій) законъ о дѣторожденіи. Законодатель, желая, чтобы какъ можно больше было спартанцевъ (гражданъ), употребилъ всѣ средства къ тому, чтобы граждане рождали (въ бракѣ) какъ можно больше дѣтей. Въ виду этой цѣли, у спартанцевъ существуетъ законъ, что гражданинъ, имѣющій троихъ (законныхъ) сыновей, освобождается отъ военной службы, а имѣющій четырехъ сыновей освобождается отъ всѣхъ прочихъ государственныхъ повинностей. Между тѣмъ понятно, что съ умноженіемъ числа гражданъ, если раздѣленіе земли между гражданами остается одно и то же, число бѣдныхъ необходимо должно постоянно возрастать, увеличиваться".

Политическіе пороки лакедемонскаго устройства. Это суть пороки, которые Аристотель находитъ:

1) въ эфоратѣ,
2) въ герузіи,
3) въ двоецарствѣ,
4) въ сисситіяхъ,
5) въ наварxіи,
6) въ военномъ устройствѣ, и —
7) въ финансовомъ управленіи.

1. Эфоратъ. „И эфоратъ (ἐφορεία) также дурно устроенъ въ Спартѣ" (говоритъ Аристотель).

„Эфоратъ (слово: *эфоръ*—значитъ собственно: надзиратель) есть начальство, завѣдывающее важнѣйшими дѣлами государства, а между тѣмъ всѣ эфоры (именно числомъ 5) избираются изъ всѣхъ гражданъ, въ томъ числѣ и изъ демоса (низшаго класса); такъ что въ эфоры часто попадаютъ такимъ образомъ люди совсѣмъ бѣдные, которые, по своей бѣдности, по стѣснительному своему положенію, доступны подкупу; они часто оказывались людьми продажными и прежде, и теперь; подкупленные деньгами, нѣкоторые изъ нихъ дѣлали то, что клонилось къ гибели государства".

„Такъ какъ власть эфоровъ была слишкомъ велика, почти тиранническая, то и сами цари спартанскіе вынуждены были дѣйствовать какъ демагоги (дѣлать угодное демосу, чтобы быть его вожаками); противъ тиранніи эфоровъ цари часто не находили другого средства, какъ снискать себѣ опору въ демосѣ, посредствомъ лести и угожденій ему, вообще посредствомъ разныхъ демагогическихъ ухищреній".

Спартанскій эфоратъ въ то время, когда Аристотель говоритъ о немъ, порицая нѣкоторые его недостатки, пользовался въ самомъ дѣлѣ слишкомъ большою правительственною властью, почти неограниченною, простирающеюся на всѣхъ и на все въ государствѣ, единственно дѣйствительною властью, среди прочихъ высшихъ установленій, обладавшихъ только призрачною властью, каковы были въ особенности два царя и герузія, или сенатъ.

Въ то время, когда Ксенофонтъ писалъ свою греческую исторію, а Аристотель занимался изученіемъ историко-политическихъ предметовъ, дошло даже до того, что эфоратъ имѣлъ въ своихъ рукахъ все государство, какъ будто бы свою част-

ную собственность, надзирая за всѣми должностными лицами, не искаючая и царей, и за поведеніемъ всѣхъ вообще гражданъ, словомъ—дошло до терроризма, смягчаемаго лишь продажностью, подкупностью эфоровъ и тѣмъ, что эфоры выбирались только на одинъ годъ, и что правящіе въ данный годъ эфоры могли привлекать къ отвѣтственности своихъ предшественниковъ-эфоровъ. Въ виду этихъ правителей всякій спартанецъ (спартанскій гражданинъ), восходя до самого царя, стоялъ какъ бы безправный илотъ; ибо всякій изъ нихъ каждую минуту могъ быть притащенъ въ судъ, осужденъ и казненъ. Далѣе, вся внѣшняя политика находилась въ рукахъ эфоровъ: они принимали чужихъ посланниковъ, вели переговоры о мирѣ и союзѣ; руководили голосованіемъ демоса (въ народныхъ собраніяхъ) о войнѣ и мирѣ; сопровождали во время войны того царя, который предводительствовалъ войскомъ, въ качествѣ строгихъ надзирателей надъ нимъ, и проч. Что эфоры считались *первыми* сановниками въ государствѣ, это видно изъ того, что по имени перваго изъ эфоровъ (по порядку избранія) назывался тотъ годъ, на который были избраны всѣ пять эфоровъ.

Эта всемогущая, можно сказать, власть эфоровъ развилась исторически изъ весьма ограниченной власти, а именно: эфоры были первоначально не болѣе, какъ надзиратели за порядкомъ при куплѣ и продажѣ на рынкѣ, и потомъ, въ связи съ этимъ, судьями по гражданскимъ дѣламъ, предметомъ которыхъ были договоры и собственность.

„Отъ всего (говоритъ Аристотель) сказаннаго (т.-е. о власти эфоровъ, выбираемыхъ изъ демоса) пострадало первоначально политическое устройство Спарты, ибо изъ аристократическаго стало оно демократическимъ“.

„Но (съ другой стороны) слѣдуетъ признать, что эфоратъ упрочиваетъ существующее политическое устройство государства. Ибо демосъ потому и остается спокойнымъ (не замышляетъ переворота, революціи), что принимаетъ участіе въ верховной государственной власти (тѣмъ, что изъ него выбираются эфоры), а это (спокойствіе) полезно, конечно, для государства,—все равно, было ли это дѣло законодателя, или же это было порождено ходомъ событій“ (возникло вслѣдствіе благопріятныхъ тому обстоятельствъ).

„Для сохраненія политическаго устройства государства въ цѣлости необходимо, чтобы всѣ составныя части его (всѣ классы гражданъ) соединялись въ одномъ и томъ же желаніи, чтобы политическое устройство государства было и осталось такимъ, каково оно есть (чтобы оно существенно не измѣнялось). А того желаютъ въ Спартѣ и цари, благодаря тому почетному положенію, въ которое они поставлены; не менѣе царей желаютъ того и лучшіе изъ гражданъ, благодаря тому, что они имѣютъ голосъ и въ герузіи, избираются въ сенаторы, такъ какъ это есть награда за добродѣтель; наконецъ, того же желаетъ и демосъ (низшій классъ гражданъ), благодаря тому, что въ эфоры избираются всѣ граждане“.

„Но способъ избранія въ эфоры, при устраненіи всякой исключительности (хотя они избираются изъ числа всѣхъ граждтанъ), долженъ бы быть не такимъ, каковъ онъ дѣйствительно есть въ Спартѣ, ибо этотъ способъ слишкомъ уже ребяческій“.

Каковъ именно этотъ способъ—мы не знаемъ; но вѣроятно тотъ же самый, какой употреблялся и при выборѣ въ герузію или въ геронты, въ сенаторы; ибо и этотъ самый выборъ Аристотель называетъ также ребяческимъ, и его изобразилъ Плутархъ (въ жизнеописаніи Ликурга) такимъ образомъ: „Кандидаты, т.-е. желавшіе получить должность эфора, по очереди представлялись всему народу, молча проходя предъ его собраніемъ. При появленіи каждаго изъ нихъ народъ испускалъ болѣе или менѣе одобрительные возгласы; между тѣмъ избранныя для того особенныя лица сидѣли въ это время въ близлежащемъ домѣ, не видя никого и сами никѣмъ не будучи видимы, но слыша эти возгласы, и отмѣчали на особенныхъ дощечкахъ мѣру, т.-е. силу и количество одобрительныхъ возгласовъ при появленіи каждаго кандидата, и на основаніи того, въ пользу какого кандидата по очереди наисильнѣе и наигромче раздавались возгласы, крики, они рѣшали, кто изъ кандидатовъ избранъ по очереди первымъ, вторымъ и т. д.“ Оттого Ѳукидидъ и говоритъ просто, что въ Спартѣ избирали крикомъ (въ противоположность жребію).

„Нехорошо также и то (замѣчаетъ Аристотель), что эфорату, въ члены котораго можетъ попасть всякій (т.-е. не

смотря на всю случайность выбора въ его члены), подлежитъ рѣшеніе важнѣйшихъ судебныхъ дѣлъ, которыя—что̀ дурно—рѣшаются (вслѣдствіе такого состава эфората) не на основаніи законовъ и постановленій, а по собственному, личному усмотрѣнію эфоровъ (или: такъ какъ власти спартанскаго эфората, несмотря на всю случайность избранія его членовъ, подлежитъ рѣшеніе важнѣйшихъ судебныхъ дѣлъ, то, очевидно, было бы лучше, еслибы эфоры основывали свои рѣшенія не на собственномъ мнѣніи, а на писанныхъ постановленіяхъ и законахъ)".

Впрочемъ судебныя дѣла, подлежавшія въ Спартѣ еще во времена Аристотеля разбору и рѣшенію эфората, были только гражданскія, между тѣмъ какъ уголовныя дѣла исключительно подлежали тамъ разбору и рѣшенію герузіи, сената.

При этомъ замѣтимъ, что во времена Аристотеля цари и эфоры ежемѣсячно принимали взаимно присягу—цари отъ своего собственнаго имени, а эфоры—отъ имени всего народа. Цари клялись управлять согласно съ существующими законами, а эфоры клялись за народъ, что сохранятъ неприкосновеннымъ за царями ихъ царское достоинство, если цари пребудутъ вѣрными своей клятвѣ. Изъ содержанія этихъ двухъ присягъ выясняется такое правоотношеніе между царями и эфорами. Цари клялись повиноваться сами лично законамъ *безусловно*, а эфоры клялись, во имя всѣхъ, повиноваться царямъ только условно, *если* цари не нарушатъ своей клятвы; а о томъ, когда именно наступаетъ случай клятвопреступленія, какъ нарушенія своей обязанности со стороны царей, рѣшаютъ уже сами эфоры. Словомъ, эфоры говорятъ во имя дѣйствительной верховной государственной власти подчиненнымъ ей должностнымъ лицамъ, сановникамъ, которые носятъ титулъ царей, но которые могутъ быть законно свергнуты съ престола, говорятъ почти то же самое, что̀ впослѣдствіи говорили арагонскіе чины, присягая новому королю своему, а именно: „Мы, имѣющіе столько же достоинства, какъ и ты, дѣлаемъ тебя своимъ королемъ и господиномъ, но подъ условіемъ, чтобы ты уважалъ и защищалъ наши права и вольности; если же ты нѣтъ, то и мы нѣтъ".

Но, съ другой стороны, это же самое ограниченіе власти

царей властью эфоровъ послужило въ пользу царей, а именно: необыкновенно долговременное существованіе царей у лакедемонянъ (когда давно уже не было ихъ въ остальной Греціи) объясняется тѣмъ (какъ свидѣтельствуетъ самъ Аристотель), что власть свою они во̀-время ограничили, выразивъ это ограниченіе какъ въ своей присягѣ, даваемой эфорамъ, такъ и въ присягѣ имъ эфоровъ; ибо Аристотель, развивая ту мысль, что наилучшее средство сдѣлать власть продолжительною состоитъ въ мудромъ ограниченіи ея правъ, приводитъ, какъ примѣръ на это, именно царей лакедемонскихъ. Такъ онъ говоритъ, что когда и этимъ царямъ, какъ и прочимъ царямъ въ Греціи, грозило совершенное уничтоженіе ихъ достоинства, т.-е. замѣна царевластія республикою, тогда царь спартанскій Ѳеопомпъ спасъ царевластіе лакедемонянъ, заключивъ съ эфорами тотъ договоръ, который выражался въ ихъ взаимной присягѣ, и по которому сами эфоры ручались клятвою сохранять царей, пока цари сами будутъ соблюдать законы, т.-е. будутъ вообще достойны народнаго къ нимъ довѣрія. Аристотель приводитъ при этомъ слѣдующій анекдотъ, для выясненія намѣреній Ѳеопомпа. Когда его жена упрекнула его, говоря, что стыдно ему оставлять сыновьямъ, потомкамъ своимъ царскую власть болѣе слабою, нежели какую самъ онъ унаслѣдовалъ отъ своего отца, то Ѳеопомпъ возразилъ ей такими словами: „Нисколько не стыдно, потому что они (сыновья, вообще потомки его) будутъ такимъ образомъ пользоваться долѣе тѣмъ, что̀ онъ оставитъ имъ въ наслѣдство" (т.-е. царскимъ достоинствомъ).

„Наконецъ (замѣчаетъ Аристотель), и самый образъ жизни эфоровъ не соотвѣтствуетъ видамъ законодателя (т.-е. духу политическаго устройства лакедемонянъ); ибо эфоры пользуются безмѣрною необузданностью, полною распущенностью, между тѣмъ какъ для всѣхъ прочихъ лакедемонскихъ гражданъ дисциплина такъ строга, сурова, что они не въ состояніи ее вынести, и тайно уклоняются отъ закона въ погонѣ за (чувственными) удовольствіями, наслажденіями". Такъ въ поведеніи этихъ верховныхъ сановниковъ, неограниченныхъ владыкъ лакедемонскихъ, находитъ Аристотель вопіющую противоположность тому, что̀ Ликургъ хотѣлъ осуществить въ своемъ государствѣ; ибо эфоры любятъ роскошь, вмѣсто того чтобы любить про-

стоту въ жизни; они любостяжательны, вмѣсто того чтобы быть довольными своимъ настоящимъ имущественнымъ состояніемъ; они продажны, т.-е. доступны подкупу, вмѣсто того чтобы быть честными; они правятъ государствомъ, дѣйствуя по своему произволу и мѣрами насилія, вмѣсто того чтобы быть вѣрными исполнителями законовъ. Вообще они дурной нравственности, вмѣсто того чтобы быть добронравственными (добродѣтельными)".

2. Герузія (сенатъ). Въ члены герузіи (въ геронты), сената (сенаторы) должны были быть избираемы самые лучшіе, достойнѣйшіе граждане, достигшіе шестидесятилѣтняго возраста и избираемые на всю жизнь, пожизненно. Всѣхъ геронтовъ было 30, вѣроятно по 10 отъ каждаго колѣна (филы), на которыя раздѣлялись всѣ лакедемонскіе граждане, ибо такихъ колѣнъ всего было три. Впрочемъ въ числѣ тридцати геронтовъ считались и два царя.

Герузія разсматривала предварительно всѣ важныя мѣры государственнаго управленія, а затѣмъ ея постановленія должны были поступать на окончательное рѣшеніе народнаго собранія, которое собиралось на городской площади и въ которомъ участвовали *всѣ* граждане, достигшіе 30-лѣтняго возраста; кромѣ того, *исключительно* геронты разбирали и судили уголовныя дѣла, имѣя право приговорить обвиняемыхъ, даже царей, къ наказанію безчестьемъ и даже къ смертной казни. Но во время Аристотеля герузія уже потеряла свою самостоятельность, будучи подчинена неограниченной власти эфората.

Самъ Аристотель говоритъ о герузіи слѣдующее: „И власть геронтовъ (слѣдовательно и герузіи, сената, какъ собранія геронтовъ, сенаторовъ, старцевъ) нехорошо, кажется, устроена". Еслибы геронты всѣ были люди хорошіе, честные и воспитанные, образованные, то польза ихъ для государства была бы очевидною, однакоже и въ этомъ случаѣ подлежало бы еще сомнѣнію, полезно или нѣтъ ихъ пожизненное право завѣдывать важнѣйшими дѣлами государства, ибо какъ для тѣла, такъ и для ума есть своя старость".

„Но такъ какъ воспитаніе геронтовъ таково, что самъ законодатель не совсѣмъ довѣряется ихъ годности (исполнять возложенныя на нихъ обязанности), то все это учрежденіе (герузія) весьма опасно. И дѣйствительно, и о геронтахъ извѣстно всѣмъ, что они, изъ-за денегъ и для снисканія себѣ благорасположенія (т.-е. людей сильныхъ), часто дѣйствовали въ противность общему благу государства".

„Уже поэтому было бы лучше, еслибы геронты не были свободны отъ всякой отвѣтственности, какъ это теперь есть дѣйствительно въ Лакедемонѣ (т.-е. гдѣ они никому не обязаны давать отчетъ). Противъ этого (продолжаетъ Аристотель) можно бы возразить, что на то вѣдь есть и теперь эфоратъ (чтобы требовать отчета и отъ геронтовъ, какъ и отъ прочихъ властей). Но такое право эфоратовъ черезчуръ уже велико и при этомъ кажется, что отчетность, отвѣтственность (властей вообще) должна быть не такова, какова она есть теперь на дѣлѣ (въ Лакедемонѣ)".

„Кромѣ того, самый способъ избранія въ геронты, относительно его заключенія (т.-е. основанія, по которому рѣшается, кто именно избранъ въ геронты), можно назвать ребяческимъ. Нехорошо также, что гражданинъ, котораго должно сдѣлать геронтомъ за отличіе (какъ достойнаго), напередъ самъ заявляетъ о своемъ желаніи быть избраннымъ въ геронты, потому что кто достоинъ этой должности, власти, тому слѣдуетъ дать ее, и тотъ обязанъ принять ее — все равно, хочетъ ли онъ того, или нѣтъ. Между тѣмъ теперь законодатель поступилъ здѣсь, кажется, такъ же, какъ онъ поступалъ во всемъ устроеніи своего государства. Самъ онъ старается возбудить честолюбіе во всѣхъ гражданахъ, и разсчитываетъ на дѣйствіе этой страсти и при избраніи въ геронты, потому что безъ честолюбія никто, конечно, не станетъ и искать этой власти, должности, а между тѣмъ большинство сознательныхъ и вольныхъ неправдъ и несправедливостей бываетъ у людей именно вслѣдствіе честолюбія, какъ и корыстолюбія". Честолюбіе признаетъ Аристотель здѣсь вреднымъ потому, вѣроятно, что въ этомъ случаѣ оно бываетъ обыкновенно соединено съ корыстолюбіемъ.

3. Двоецарство, или два царя. „Что касается царской власти (βασιλεῖα), то въ другомъ мѣстѣ будетъ рѣчь о томъ, что лучше, полезнѣе для государства: существованіе ли этого

учрежденія, или же его отсутствіе. (И въ самомъ дѣлѣ, Аристотель говоритъ объ этомъ между прочимъ въ другомъ мѣстѣ своей „Политики".) Если лучше существованіе царской власти, то это учрежденіе должно быть устроено не такъ, какъ оно устроено въ настоящее время въ Лакедемонѣ, но такъ, чтобы каждый изъ двухъ царей былъ избираемъ на основаніи достоинства его собственной жизни" (т.-е. личнаго достоинства, проявленнаго имъ въ собственной его жизни).

Замѣтимъ, что въ Лакедемонѣ царствовали вмѣстѣ, разомъ въ одно время два царя. Это объясняется или тѣмъ, что они были представителями двухъ линій одного и того же царственнаго дома, или—чтò вѣроятнѣе—тѣмъ, что они были потомки царей двухъ народовъ, долго враждовавшихъ между собою и наконецъ соединившихся въ одинъ народъ на томъ условіи, чтобы разомъ вмѣстѣ царствовали потомки ихъ царей. Такимъ образомъ царская власть доставалась здѣсь не по личному достоинству лица, не по избранію, а по происхожденію, переходя по наслѣдству отъ отца къ сыну, чтò и порицаетъ Аристотель.

Лакедемонскіе цари—подобно Гомеровымъ патріархальнымъ царямъ—имѣли въ государствѣ, между прочимъ, значеніе представителей государства въ его отношеніяхъ къ богамъ, и поэтому пользовались всѣми правами верховныхъ жрецовъ, а одинъ изъ нихъ былъ также главнокомандующимъ, во время войны.

„Самъ законодатель (говоритъ Аристотель) сомнѣвается въ томъ, чтобы онъ могъ сдѣлать лакедемонскихъ царей людьми прекрасными и добрыми, по крайней мѣрѣ онъ не довѣряетъ имъ, какъ людямъ достаточно хорошимъ. Этимъ объясняется, почему въ Лакедемонѣ обыкновенно посылали въ походахъ и поѣздкахъ за границу съ царями, въ качествѣ царскихъ спутниковъ (собственно какъ надзирателей за ними), ихъ недоброжелателей (т.-е. двухъ эфоровъ), и почему вообще лакедемоняне были того мнѣнія, что благосостояніе государства обусловливается взаимною враждою царей" (такъ сказать, раздѣленіе царской власти между двумя лицами полагало преграду ихъ честолюбивымъ замысламъ, и такимъ образомъ служило обезпеченіемъ ненарушимости лакедемонскихъ учрежденій).

4. *Сисситіи.* „Сисситіи (т.-е. ежедневные обѣды, трапезы гражданъ за общими столами, по 15 за каждымъ столомъ) устроены здѣсь также нехорошо тѣмъ законодателемъ, который впервые ихъ (здѣсь) учредилъ. Ибо учрежденіе это должно бы содержаться на общественный счетъ, какъ въ Критѣ,—напротивъ, у лакедемонянъ каждый гражданинъ обязанъ вносить въ пользу этого учрежденія опредѣленную часть изъ своего имущества (какъ-то: извѣстную долю дичи, домашней птицы, ячневой муки, вина, сыра, смоквы и небольшое количество денегъ). А такъ какъ въ государствѣ всегда очень много бѣдныхъ гражданъ, которые не въ состояніи жертвовать столько въ пользу сисситій, то изъ этого учрежденія выходитъ нѣчто противное тому, чтò имѣлъ въ виду законодатель. Онъ желалъ, чтобы сисситіи были учрежденіемъ *демократическимъ*, тогда какъ при настоящемъ ихъ устройствѣ онѣ всего менѣе являются демократическими, потому что бѣднымъ невозможно принимать въ нихъ участіе, а между тѣмъ права гражданина издревле обусловливаются у лакедемонянъ участіемъ въ этихъ сисситіяхъ. Слѣдовательно, кто не въ состояніи нести эту обязанность пожертвованій для сисситій, тотъ лишается и правъ политическихъ спартанскаго гражданина" (т.-е. участія въ правительственной власти).

5. *Наваргія.* „Что касается наварха (т.-е. главноначальствующаго надъ лакедемонскимъ флотомъ), то нѣкоторые справедливо порицаютъ это учрежденіе, такъ какъ оно даетъ только поводъ къ возмущеніямъ (и переворотамъ). И дѣйствительно, рядомъ съ (двумя) царями, которые и суть не что иное какъ постоянные (пожизненные) стратеги (т.-е. главноначальствующіе надъ всѣмъ войскомъ, слѣдовательно не только на сушѣ, но и на морѣ), наваргія (*ναυαρχια*) есть не болѣе и не менѣе, какъ учрежденіе еще третьяго въ нѣкоторомъ смыслѣ царя" (какъ противника двумъ настоящимъ царямъ, какимъ на самомъ дѣлѣ и былъ, напримѣръ, навархъ Лизандеръ, который сломилъ гегемонію Аѳинъ т.-е. господство ихъ надъ другими греческими государствами).

6. *Военное устройство вообще.* „И вообще все, чтò главнымъ образомъ имѣлъ въ виду лакедемонскій законодатель (къ чему клонилось все его законодательство), можно упрекнуть

въ томъ, въ чемъ упрекалъ его уже Платонъ въ своемъ разговорѣ „Законы“ (въ 1-ой книгѣ), а именно, что онъ хотѣлъ развить въ гражданахъ одну только часть (или одинъ видъ, одну сторону) добродѣтели—именно мужество, какъ воинскую храбрость, тогда какъ она годна только для пріобрѣтенія господства одного государства надъ другимъ. Поэтому, пока лакедемонское государство вело войны, оно держалось, но, достигши господства надъ другими государствами, оно само пало, вслѣдствіе того, что его граждане не умѣли пользоваться миромъ и заниматься какимъ-либо другимъ дѣломъ, болѣе высокимъ, чѣмъ военное искусство, дѣло. Съ этимъ въ связи находится еще другая, не менѣе важная ошибка лакедемонянъ: разсуждая вполнѣ справедливо, что блага, къ которымъ они стремились, скорѣе могутъ быть пріобрѣтены путемъ добродѣтели, (именно мужествомъ, нежели путемъ порока (именно трусостью); они неправы въ томъ, что блага эти считаютъ выше самой добродѣтели“ (слѣдовательно считаютъ добродѣтель не самоцѣльною, а только средствомъ для внѣшней цѣли).

Наконецъ—7. *Финансовое управленіе.* „Относительно государственной казны лакедемонянъ должно замѣтить, что и она устроена у нихъ дурно, ибо въ то время какъ государство ихъ принуждено было вести бо̀льшія войны, въ государственной казнѣ не было ничего, потому что граждане вносили въ нее подати весьма небрежно. Такъ какъ бо̀льшая часть земли принадлежитъ собственно спартанцамъ, то государство и не наблюдаетъ надъ исправнымъ взносомъ въ казну податей. Такимъ образомъ изъ этого учрежденія произошло нѣчто противное той пользѣ, какой законодатель хотѣлъ достигнуть посредствомъ него: государство осталось безъ денегъ, а единичные граждане стали корыстолюбивы“.

Всю эту критику Аристотель заканчиваетъ слѣдующими словами: „Вотъ все, что̀ можно было сказать о государственномъ устройствѣ лакедемонянъ. Критикуя его, я старался указывать преимущественно на то̀, что̀ особенно заслуживаетъ въ немъ порицанія“.

б) Государственное устройство критянъ или Крита. „Государственное устройство критянъ или Крита очень сходно

(говоритъ Аристотель) съ государственнымъ устройствомъ лакедемонянъ и въ нѣкоторыхъ неважныхъ частяхъ своихъ не хуже его, но вообще оно менѣе его развито. Какъ по своему содержанію, такъ и по свидѣтельству преданія, устройство лакедемонянъ есть большею частью подражаніе устройству критянъ—между тѣмъ постоянно оказывается на дѣлѣ, что вообще древнѣйшее государственное устройство бываетъ развито менѣе новѣйшаго (вотъ почему и устройство критянъ, какъ древнѣйшее, вообще развито менѣе устройства лакедемонянъ, какъ новѣйшаго)“.

„Вообще между критскимъ порядкомъ (или государственнымъ устройствомъ) и лакедемонскимъ существуютъ слѣдующія сходства и различія: 1) „У лакедемонянъ обрабатываютъ землю илоты, а у критянъ—періэки; но какъ илоты были покоренные лакедемонянами, собственно спартіаты, туземцы, такъ и періэки были покоренные критскими гражданами. 2) „У обоихъ народовъ (у лакедемонянъ и у критянъ) существуютъ сисситіи (ибо въ нихъ принимаютъ участіе только мужчины). Но у критянъ это учрежденіе лучше устроено, чѣмъ у лакедемонянъ. У лакедемонянъ на содержаніе сисситіи (какъ было уже сказано) всѣ граждане поголовно обязаны къ опредѣленному закономъ взносу изъ своего имущества, такъ что тѣ, которые не исполняютъ этой обязанности, лишаются политическаго права. Напротивъ, у критянъ это учрежденіе имѣетъ болѣе общинный характеръ, будучи содержимо на общій счетъ, ибо здѣсь отъ всѣхъ плодовъ земли и домашнихъ животныхъ, а также отъ всѣхъ оброковъ съ государственныхъ земель, которые платятъ періэки, одна часть назначается для издержекъ по богослуженію и другихъ текущихъ общественныхъ расходовъ, а другая часть идетъ именно на сисситіи, такъ что у критянъ и мужчины, и женщины, и дѣти, всѣ содержатся на общественный государственный счетъ“. (Тѣмъ предупреждались у критянъ бѣдность гражданъ и неравенство между ними, тогда какъ сисситіи у лакедемонянъ не достигали этой своей цѣли, для которой онѣ и были учреждены, а, напротивъ, шли въ разрѣзъ съ нею.) 3) Лакедемонскіе эфоры имѣютъ ту же власть, какая въ Критѣ принадлежитъ *космамъ* (κόσμοι, т.-е. устроители порядка), съ тѣмъ различіемъ, что а) эфоровъ въ Лакедемонѣ пять,

а космовъ въ Критѣ десять; б) что эфоры были надзиратели, а космы—устроители порядка, и в) что космы были предводители войска, а эфоры нѣтъ (ибо предводителями войскъ у лакедемонянъ были цари). Затѣмъ дурная сторона въ учрежденіи эфоровъ имѣетъ мѣсто и въ учрежденіи космовъ; она состоитъ въ томъ, что въ число космовъ, какъ и въ число эфоровъ, поступаютъ люди всякіе. Но той пользы, которая происходитъ отъ учрежденія эфоровъ для устройства лакедемонянъ, не приноситъ критянамъ учрежденіе космовъ, а потому учрежденіе космовъ въ Критѣ еще хуже лакедемонскаго учрежденія эфоровъ. Такъ какъ эфоры избираются изъ числа всѣхъ гражданъ, то у лакедемонянъ весь народъ, принимая участіе въ столь важной власти, желаетъ, конечно, чтобы устройство своего государства оставалось неизмѣннымъ, между тѣмъ какъ въ Критѣ космы избираются не изъ числа всѣхъ гражданъ, а только изъ нѣкоторыхъ родовъ ихъ (народъ же, демосъ, т.-е. низшій классъ не имѣетъ здѣсь причины дорожить устройствомъ своего государства, и поэтому склоненъ къ возмущеніямъ, переворотамъ). Впрочемъ настоящее спокойствіе народа, демоса, не принимающаго въ Критѣ участія во власти космовъ, не служитъ еще признакомъ того, что это учрежденіе (космовъ) устроено хорошо, ибо космы въ Критѣ—не такъ какъ лакедемонскіе эфоры—гарантированы отъ подкупа тѣмъ, что живутъ на островѣ, вдали отъ соблазновъ. Между тѣмъ средства, къ которымъ прибѣгаютъ въ Критѣ противъ безотвѣтственности, пожизненности и чрезмѣрности власти космовъ, противны цѣли государства и насильственны. Такъ часто бываетъ здѣсь, что нѣкоторые граждане, или изъ товарищей космовъ, или изъ частныхъ лицъ, согласившись между собою, составивши заговоръ, низвергаютъ космовъ, выгоняютъ изъ должности; впрочемъ и самимъ космамъ позволяется отказываться добровольно отъ своей должности до истеченія срока. Но лучше, еслибы все это совершалось по закону, чѣмъ по личному произволу единичныхъ гражданъ, ибо въ общественныхъ дѣлахъ руководиться личнымъ произволомъ не безопасно. Всего же хуже для государства акосмія (ἀκοσμία), что часто бываетъ, когда могущественные граждане не желаютъ подвергаться судебной отвѣтственности или наказанію (за свои преступленія).

(Слово ἀκοσμία имѣетъ двоякій смыслъ: 1) отсутствіе космовъ, т.-е. совершенное уничтоженіе этого учрежденія, и 2) неустройство, безначаліе, анархія, безпорядокъ вообще. Аристотель употребилъ нарочно это слово, чтобы выразить и то, и другое понятіе, т.-е. что необходимое послѣдствіе совершеннаго уничтоженія космовъ есть политическое разстройство государства, безпорядокъ въ немъ.) Отсюда ясно, что такое государство имѣетъ только нѣкоторый внѣшній видъ политическаго устройства, но въ сущности это не государственное устройство, а скорѣе династія (δυναστεία), т.-е. владычество силы, насиліе. Также очень обыкновенное въ Критѣ явленіе, что недовольныя могучія семьи, склонивъ на свою сторону людей изъ народа, демоса, и съ помощью друзей изъ своей политической партіи вводятъ монархію (захвативъ власть въ однѣ свои руки), возбудивъ мятежи и междоусобную войну между своими согражданами. Такое состояніе государства то же самое (въ сущности), какъ еслибы, въ продолженіе нѣкотораго времени, государства, какъ таковаго, вовсе не существовало, политическое общеніе между людьми было бы совершенно разрушено. Но государству, находящемуся въ такомъ состояніи, грозитъ опасность нападенія на него со стороны могущественныхъ сосѣдей, если только они того пожелаютъ. Однакоже Критъ спасается отъ этой опасности самимъ своимъ положеніемъ, какъ острова. По этой причинѣ взаимныя отношенія между критянами (т.-е. гражданами Крита) и періэками (т.-е. ихъ полу-рабами) остаются ненарушимыми (такъ какъ періэковъ некому возстановлять противъ ихъ господъ), между тѣмъ какъ илоты часто отпадаютъ отъ лакедемонянъ; ибо критяне долго не вступали въ сношенія ни съ какою внѣшнею державою (или не имѣли никакихъ владѣній внѣ своего острова). Впрочемъ недавно, когда иностранныя войска прошли и по ихъ острову (т.-е. проникли въ предѣлы Крита), безсиліе, слабость (несостоятельность) дѣйствующаго у нихъ государственнаго строя проявилась со всею очевидностью". (На какую войну намекаетъ здѣсь Аристотель—неизвѣстно: можетъ быть на войну критянъ съ македонянами во времена Александра Македонскаго, или на войну критянъ съ лакедемонянами же при лакедемонскомъ царѣ Агисѣ, или, наконецъ, на походъ Филэка,

пресловутаго грабителя храмовъ, во времена Филиппа Македонскаго).

4. „Геронты лакедемонянъ совершенно одинаковы съ тѣми геронтами, собраніе которыхъ называется въ Критѣ совѣтомъ (βουλή); но въ Критѣ геронты избираются только изъ тѣхъ гражданъ, которые были уже космами, между тѣмъ какъ у лакедемонянъ они избираются изъ всѣхъ гражданъ. Затѣмъ о критскихъ геронтахъ можно сказать тò же самое, чтò было сказано и о геронтахъ лакедемонскихъ, а именно: безотвѣтственность геронтовъ и пожизненность ихъ власти — это такая честь, которая превышаетъ ихъ достоинство; притомъ и здѣсь, какъ и тамъ, небезопасно, что геронты дѣйствуютъ не на основаніи писанныхъ законовъ, а по собственному усмотрѣнію“.

5. „Цари прежде были и въ Критѣ (какъ теперь они продолжаютъ существовать въ Лакедемонѣ), но потомъ критяне уничтожили у себя царское достоинство, и теперь у нихъ предводительствуютъ на войнѣ (не цари, а) космы. Въ народномъ собраніи критянъ (какъ и лакедемонянъ) принимаютъ участіе *всѣ* граждане, но народное собраніе ни въ чемъ собственно не имѣетъ у критянъ власти, имѣя право только принять предложеніе геронтовъ или космовъ (или отвергнуть его, но не имѣя правительственной инціативы)“.

Наконецъ — 6. „И законодатель Крита издалъ много мудрыхъ постановленій, чтобы ввести между гражданами умѣренность въ пищѣ и въ питьѣ, находя, что это весьма полезно, а также и другія постановленія, стараясь, напримѣръ, отдалить женщинъ отъ мужчинъ, съ тѣмъ, чтобы женщины не рождали слишкомъ много дѣтей (т.-е. дабы не увеличивалось чрезмѣрно народонаселеніе)“.

в) Государственное устройство карѳагенянъ или Карѳагена. „Это государственное устройство считается также хорошимъ, а во многихъ отношеніяхъ даже лучше другихъ, особенно въ отношеніи нѣкоторыхъ изъ тѣхъ учрежденій, которыя близко подходятъ къ учрежденіямъ лакедемонскимъ. Вообще три государства — Критъ, Лакедемонъ и Карѳагенъ — сродны между собою относительно своего государственнаго устройства, а потому отличаются въ этомъ отношеніи отъ всѣхъ прочихъ государствъ“.

„Что касается собственно Карѳагена, то многія изъ учрежденій этого государства дѣйствительно прекрасны. Доказательство тому тò, чтò, несмотря на присутствіе въ устройствѣ Карѳагена демократическаго элемента, Карѳагенское государство остается неизмѣннымъ въ своемъ устройствѣ; въ немъ не было даже ни одного возмущенія, о которомъ стоило бы говорить, и не появлялось ни одного тиранна“.

„Сходство карѳагенскаго государственнаго устройства съ устройствомъ лакедемонскимъ замѣчается: 1) въ сисситіяхъ, ибо эти сисситіи въ самомъ дѣлѣ сходны съ лакедемонскими; 2) въ карѳагенской коллегіи ста-четырехъ, соотвѣтствующей лакедемонскому эфорату, съ тѣмъ однакоже преимуществомъ предъ нимъ, что въ эфоры выбираются всякіе люди, а въ коллегію ста-четырехъ избираются только лучшіе; 3) два карѳагенскихъ суффекта (чтò значитъ собственно: судьи) сходны съ двумя лакедемонскими царями, какъ и карѳагенскіе геронты, сенаторы, сходны съ лакедемонскими геронтами, сенаторами. Но въ учрежденіи царской власти у карѳагенянъ, принадлежащей суффектамъ, лучше тò, что царское достоинство не постоянно принадлежитъ у нихъ одному и тому же роду (какъ у лакедемонянъ), и притомъ не какому бы то ни было, а суффекты назначаются изъ *лучшаго* рода; геронты же назначаются въ Карѳагенѣ скорѣе по выбору, чѣмъ по возрасту“.

„Ибо если цари будутъ люди посредственнаго достоинства, то, распоряжаясь важными дѣлами, они обыкновенно причиняютъ государству много вреда, какъ дѣйствительно лакедемонскіе цари и причинили большой вредъ своему государству. Впрочемъ во всѣхъ сказанныхъ видахъ, формахъ государственнаго устройства есть очень много такого, чтò, какъ уклоненіе отъ правильнаго государственнаго устройства, должно бы подлежать осужденію, порицанію“.

„Что же касается тѣхъ учрежденій, которыя по цѣли своей должны были бы удовлетворять даже интересамъ аристократіи и правильной республики (въ тѣсномъ смыслѣ слова), то въ Карѳагенѣ, напротивъ, одни изъ нихъ склоняются (приближаются) къ демократіи, а другіе — къ олигархіи. Такъ, напримѣръ, если цари (т.-е. суффекты) и геронты согласны между собою относительно какого-либо государственнаго дѣла,

то они одинаково властны или предложить! или не предлагать это дѣло народу (демосу, т.-е. народному собранію); если же въ этомъ они не согласятся между собою, то въ обсужденіи и рѣшеніи такого дѣла принимаетъ участіе и народъ (народное собраніе), такъ что когда цари (т.-е. суффекты) и геронты (въ Карѳагенѣ) вносятъ дѣло на разсмотрѣніе народа, то предлагаютъ его народу не только для выслушанія народомъ мнѣнія объ этомъ дѣлѣ этихъ властелиновъ и простого утвержденія ихъ предложенія; напротивъ, народъ (народное собраніе) имѣетъ право самъ судить о дѣлѣ и каждому гражданину позволяется возражать противъ внесеннаго предложенія. Таково здѣсь право (прерогатива) народа, котораго (обыкновенно) онъ не имѣетъ въ другихъ государствахъ (это и есть черта государственнаго устройства карѳагенянъ, имѣющая демократическій характеръ). Олигархическій же характеръ ихъ государственнаго устройства проявляется въ томъ, что здѣсь пентархи (т.-е. пятивластники, имѣющіе сходство съ римскими цензорами), власть которыхъ простирается на многія и очень важныя дѣла, избираютъ не только сами себя, но и членовъ верховнаго совѣта, состоящаго изъ ста человѣкъ, имѣющаго высочайшую власть въ государствѣ, и такимъ образомъ пентархи властвуютъ дольше, чѣмъ другіе правители, потому что, вышедши изъ должности пентарховъ, они продолжаютъ властвовать, какъ члены совѣта ста-четырехъ (выбирая сами себя въ эти члены), или, по выходѣ (изъ должности пентарховъ), они продолжаютъ властвовать, какъ избиратели своихъ преемниковъ (на должность пентарховъ). Служба же пентарховъ безъ жалованья и избраніе ихъ не по жребію (а по достоинству) представляетъ аристократическую черту въ этомъ учрежденіи. Такая же аристократическая черта въ государственномъ устройствѣ карѳагенянъ видна еще и въ томъ, что всѣ вообще судебныя дѣла подлежатъ въ Карѳагенѣ разбирательству и рѣшенію исключительному однихъ и тѣхъ же лицъ, а не такъ, какъ въ Лакедемонѣ, гдѣ различнаго рода судебныя дѣла разбираются и рѣшаются различными правительственными лицами (спеціальными судьями)“.

„Но отъ такого аристократическаго характера уклоняется карѳагенское государственное устройство къ олигархіи, вслѣдствіе господствующаго въ Карѳагенѣ взгляда на правительственныя должности вообще, а именно: тамъ думаютъ, что выборъ въ правительственныя должности слѣдуетъ производить не только на основаніи личнаго достоинства избираемыхъ, но и принимая въ соображеніе ихъ богатства, потому что, по мнѣнію карѳагенянъ, человѣкъ, терпящій нужду (недостаточно богатый) не въ состояніи хорошо исполнять правительственную должность, не имѣя для этого надлежащаго досуга“.

„Итакъ, если избраніе по богатству есть избраніе олигархическое, а по личному достоинству—аристократическое, то порядокъ избранія правительственныхъ лицъ въ Карѳагенѣ составляетъ нѣчто среднее между аристократическимъ и олигархическимъ, потому что въ Карѳагенѣ имѣются въ виду оба эти условія или основанія (т.-е. и личное достоинство, и богатство), особенно при избраніи въ *важнѣйшія* правительственныя должности, какъ-то въ суффекты и въ стратеги (полководцы). Такое уклоненіе карѳагенскаго государственнаго устройства отъ аристократическаго характера слѣдуетъ считать ошибкою законодателя, потому что какъ на одно изъ самыхъ необходимыхъ условій законодатель прежде всего долженъ обратить вниманіе на то, чтобы лучшіе люди—все равно, будутъ ли они правительственными лицами, или же частными—были въ состояніи вести жизнь досужную, а никакъ не находились въ недостойномъ ихъ положеніи (въ бѣдности, въ нищетѣ)“.

„Но если надо сознаться, что въ интересахъ самого досуга правительственныхъ лицъ должно обращать вниманіе и на ихъ внѣшнее благосостояніе, то тѣмъ не менѣе нехорошо, если важнѣйшія правительственныя должности, какъ наприм. должность суффекта и стратега, суть покупныя должности, какъ это водится въ Карѳагенѣ. Такой обычай покупать правительственныя должности ставитъ богатство выше добродѣтели (личнаго достоинства), и такимъ образомъ дѣлаетъ всѣхъ гражданъ любостяжательными, потому что коль скоро само правительство придаетъ богатству такое огромное значеніе, то такое же мнѣніе о богатствѣ слагается необходимо и у прочихъ гражданъ. А гдѣ добродѣтель (личное достоинство) не довольно высоко цѣнится, тамъ государственное устройство не можетъ быть, въ строгомъ смыслѣ, аристократическимъ. Из-

державшись на пріобрѣтеніе себѣ власти, правители, купившіе себѣ должности, естественно стараются потомъ наживаться отъ должностей своихъ (дабы вознаградить свои потери). Если есть опасеніе, что честный, но бѣдный человѣкъ захочетъ нажиться отъ своей должности, то странно думать, что не захочетъ того же дурной человѣкъ, который къ тому же истратился для полученія своей должности. Поэтому властвовать должны лишь тѣ (граждане), которые способны властвовать наилучшимъ образомъ. Но во всякомъ случаѣ было бы лучше, чтобы законодатель—если онъ не позаботился устранить бѣдность отъ людей честныхъ вообще — позаботился по крайней мѣрѣ объ удобствахъ досужной жизни лицъ правительственныхъ".

„Далѣе, дурною стороною кареагенскаго государственнаго устройства можно, кажется, считать и то, что одно и то же лицо занимаетъ тамъ въ одно и то же время нѣсколько правительственныхъ должностей, хотя въ Кареагенѣ считаютъ это хорошимъ, ибо одинъ человѣкъ можетъ исполнить *наилучшимъ* образомъ, конечно, только одно дѣло, а потому законодатель долженъ заботиться о томъ, чтобы *дѣйствительно* такъ было на самомъ дѣлѣ, такъ какъ вѣдь нельзя же требовать отъ одного и того же человѣка и игры на флейтѣ, и шитья обуви. Поэтому, если государство не малолюдно, немалонаселенно, то—согласно съ принципами правильной республики и демократіи—слѣдуетъ, чтобы къ правительственнымъ должностямъ имѣло доступа наибольшее, по возможности, число гражданъ, потому что въ такомъ случаѣ, какъ было замѣчено уже прежде, исполненіе каждой политической обязанности оказывается дѣломъ болѣе общественнымъ, а съ другой стороны, дѣло ведется настолько лучше и скорѣе, насколько въ каждой изъ должностей принимаютъ участіе одни и тѣ же лица. Это очевидно, напримѣръ, въ дѣлѣ воинскомъ и морскомъ: тамъ и здѣсь права власти и обязанность подчиненія проходятъ почти чрезъ всѣхъ (но по ихъ спеціальности)".

„Будучи по устройству своему государствомъ олигархическимъ, Кареагенъ спасается отъ дурныхъ послѣдствій такого устройства, отъ возмущеній, особенно тѣмъ, что время отъ времени высылаетъ изъ среды себя извѣстную часть народонаселенія въ города, покоренные Кареагеномъ, гдѣ высланные

колонисты могутъ достигнуть своего благосостоянія. Таково лекарство (цѣлебное средство), которымъ излечивается Кареагенъ отъ недуговъ своихъ и поддерживаетъ свое государственное устройство (его существованіе). Но польза отъ этого лекарства чисто случайная, между тѣмъ какъ обязанность законодателя должна состоять въ томъ, чтобы граждане *навѣрное* (а не случайно только) не были способны къ возмущеніямъ. Но еслибы теперь, вслѣдствіе какого-либо несчастія, большинство гражданъ въ Кареагенѣ возмутилось, то въ законахъ этой страны не нашлось бы никакого средства для возстановленія общественнаго спокойствія".

„Итакъ (заключаетъ Аристотель) вотъ въ общихъ чертахъ положительное устройство Лакедемона, Крита и Кареагена—государствъ по справедливости считающихся хорошими".

г) Дополненіе: о нѣкоторыхъ законахъ, находящихся въ связи съ существующими формами государственнаго устройства. Замѣтимъ прежде всего, что это дополненіе дошло до насъ, кажется, въ такомъ отрывочномъ или сокращенномъ видѣ, въ какомъ не могъ его изложить первоначально самъ Аристотель, безъ вреда для полноты и основательности своихъ критическихъ замѣчаній на эти законы.

„Многіе изъ писавшихъ о государственномъ устройствѣ (говоритъ Аристотель) вовсе не занимались практически никакими государственными дѣлами, но всю жизнь свою прожили частными людьми; о всѣхъ почти сколько-нибудь замѣчательныхъ воззрѣніяхъ ихъ на государственное устройство уже упомянуто".

„Другіе же, будучи законодателями или въ своемъ отечествѣ, или у другихъ народовъ, сами принимали участіе въ управленіи государствомъ. Но изъ нихъ одни были только составителями (издателями) законовъ, а другіе также и дали устройство тому или другому государству; нѣкоторые же, напримѣръ Ликургъ и Солонъ, издали законы для своихъ народовъ и дали устройство своимъ государствамъ".

„О лакедемонскомъ устройствѣ (которое было основано Ликургомъ) уже сказано. Что же касается (аѳинскаго архонта) *Солона*, то нѣкоторые считаютъ его превосходнымъ законодателемъ за то, что онъ устранилъ неумѣренную олигархію, осво-

бодилъ народъ отъ рабства и возстановилъ прежнюю отечественную демократію, искусно соединивъ съ нею элементы другихъ формъ государственнаго устройства. Такъ въ совѣтѣ ареопага (ἄρειος πάγος—верховнаго судилища по важнѣйшимъ уголовнымъ дѣламъ) можно видѣть элементъ олигархическій; далѣе, въ избираемости властей, правителей государства—аристократическій элементъ и, наконецъ, въ учрежденіи дикастерій (т.-е. народныхъ судилищъ), — элементъ демократическій. Но вѣроятно Солонъ не вновь учредилъ, а только оставилъ, какъ прежде уже учрежденные: Совѣтъ ареопага и право выбора въ правительственныя должности; дикастеріи же, къ участію въ которыхъ допустилъ онъ всѣхъ гражданъ, онъ учредилъ вновь, и тѣмъ самымъ возстановилъ демократическій элементъ въ устройствѣ Аѳинскаго государства. Но нѣкоторые (мыслители) порицаютъ Солона именно за это возстановленіе демократическаго элемента (въ устройствѣ Аѳинъ). Они говорятъ, что, усиливъ власть назначаемыхъ по жребію дикастовъ, Солонъ ослабилъ чрезъ это другія власти въ государствѣ. Когда такимъ образомъ власть дикастовъ усилилась, то льстецы, угождая народу (демосу), какъ какому-нибудь тиранну, довели, говорятъ, государственное устройство Аѳинъ до той (крайней) степени демократіи, на которой это государство находится въ настоящее время. Эфіалтъ (аѳинскій демагогъ, политическій помощникъ Перикла) и самъ Периклъ ограничили совѣтъ ареопага (издавъ декретъ противъ его власти въ 461 году до Р. Х.). Сверхъ того Периклъ назначилъ дикастамъ жалованье; затѣмъ, по его примѣру, и всѣ прочіе демагоги, увеличивая власть народа (демоса), довели такимъ образомъ государственное устройство Аѳинъ до теперешней демократіи. Но (продолжаетъ Аристотель) это вовсе, кажется, не лежало въ намѣреніи Солона, а скорѣе произошло случайно, а именно: народъ аѳинскій, будучи, во время персидскихъ войнъ, виновникомъ могущества Аѳинскаго государства на морѣ, сталъ высокомѣрнымъ и началъ поддерживать дурныхъ демагоговъ, несмотря на сопротивленіе лучшихъ политическихъ дѣятелей того времени (патріотовъ). Самъ Солонъ даровалъ народу только самую необходимую власть, именно: право избирать правителей, архонтовъ, и право требовать отъ

нихъ отчета, потому что безъ этого права народъ былъ бы рабомъ своихъ правителей или стоялъ бы къ нимъ въ непріязненныхъ отношеніяхъ. Затѣмъ ко всѣмъ высшимъ правительственнымъ должностямъ Солонъ допустилъ только людей благородныхъ и богатыхъ, а четвертый, низшій классъ не принималъ никакого участія въ правительственныхъ должностяхъ".

„Далѣе, *Залевкъ* (въ VIII-мъ вѣкѣ до Р. Х.) былъ законодателемъ у эпизефирскихъ локровъ (на южной оконечности Италіи, сродныхъ по происхожденію съ опунтійскими локрами); *Харондъ* Катанейскій былъ законодателемъ у своихъ согражданъ (жителей города Катанеи) и въ другихъ халкидійскихъ городахъ, въ Италіи и Сициліи. Нѣкоторые писатели стараются доказать, что *Ономакритъ* прославился первый своими законами; будучи локрійцемъ (по происхожденію), онъ обучался будто бы въ Критѣ и долго оставался тамъ, въ качествѣ иностранца, для изученія искусства прорицанія".

„Далѣе, у ѳивянъ законодателемъ былъ карѳагенянинъ *Ѳилолай*. Законы его касались между прочимъ усыновленія дѣтей. Также Ѳилолаемъ узаконено было, чтобы (первоначальная) мѣра поземельнаго надѣла каждаго гражданина (какъ его участокъ) оставалась неизмѣнною у каждаго".

„Изъ того, что̀ въ законѣ *Драконта* (аѳинскаго законодателя, предшествовавшаго Солону) принадлежитъ собственно ему, нѣтъ ничего такого, что̀ было бы достойно упоминанія, исключая развѣ только тяжести и жестокости установленныхъ имъ наказаній за преступленія".

„*Питтакъ* (Митиленскій, современникъ Солона) былъ, также какъ и Драконтъ, только законодателемъ, а не устроителемъ политическаго быта своего государства. Питтаку принадлежитъ между прочимъ законъ, предписывающій подвергать пьяныхъ, если они кого прибьютъ, большему наказанію, чѣмъ трезвыхъ. То обстоятельство, что люди наносятъ другимъ обиды болѣе въ пьяномъ видѣ, чѣмъ въ трезвомъ, не заставило Питтака обратить вниманіе свое на то, что къ пьянымъ должно имѣть болѣе снисхожденія, ибо онъ имѣлъ въ виду въ этомъ случаѣ только одну общую пользу, состоящую въ предупрежденіи подобныхъ выходокъ".

Наконецъ Аристотель упоминаетъ еще, что у халкидонянъ

(жившихъ во Өракіи, а не въ Эвбеѣ) былъ законодатель *Андродамъ Регійскій*. Его законы касаются вопросовъ о смертоубійствѣ и о дочеряхъ, какъ единственныхъ наслѣдницахъ поземельнаго имущества. Но изъ его законовъ нельзя указать ни на одинъ, который представлялъ бы что-либо оригинальное, своеобразное.

„Итакъ (заключаетъ Аристотель), вотъ и изслѣдованія разныхъ формъ государственнаго устройства, какъ тѣхъ, которыя существуютъ въ дѣйствительности, такъ и тѣхъ, которыя были высказаны кѣмъ-либо въ видѣ проектовъ“.

Этими словами заключается у Аристотеля 2-ой раздѣлъ общей части его „Политики“.

Раздѣлъ третій: Догматическое введеніе въ изслѣдованіе о наилучшемъ государственномъ устройствѣ.

Гильденбрандъ (*Hildenbrand*, „Geschichte und System der Rechts-und-Staats-philosophie“) опредѣляетъ существенное содержаніе этой 3-ей книги, въ отличіе отъ 2-ой книги, такимъ образомъ: „Послѣ того какъ Аристотель—во 2-ой книгѣ—*отрицательно* подготовилъ исполненіе своего плана (намѣренія) представить идеалъ государства, показавъ, что удовлетворительнаго представленія абсолютно наилучшаго государства нельзя найти ни въ предложенныхъ дотолѣ проектахъ реформъ, ни въ существующихъ на практикѣ (въ дѣйствительности) государственныхъ устройствахъ, подготовляетъ онъ — въ 3-ей книгѣ — *положительно* исполненіе сказаннаго плана изложеніемъ основныхъ понятій, относящихся до жизни государственнаго устройства, и изслѣдованіемъ примкнутаго къ этому вопроса: какія справедливыя и какія несправедливыя основанія для предпочтенія (т.-е. однихъ гражданъ другимъ) и господства въ государствѣ?“

Слѣдуя такому вѣрному самому по себѣ различенію существеннаго содержанія 2-ой и 3-ей книги, или, по нашему дѣленію 2-го и 3-го раздѣла общей части, можно было бы назвать 2-ой раздѣлъ *отрицательнымъ введеніемъ* въ Аристотелево изслѣдованіе о наилучшемъ государственномъ устройствѣ, а третій раздѣлъ—*положительнымъ* введеніемъ въ него.

Но я предпочелъ назвать 2-ой раздѣлъ *историческимъ* введеніемъ въ изслѣдованіе Аристотелево о наилучшемъ государственномъ устройствѣ, а 3-ій раздѣлъ—*догматическимъ*, на томъ

основаніи, что слова „историческій и догматическій“ суть тѣ извѣстные и общеупотребительные у юристовъ термины, которыми можетъ быть обозначено съ большею опредѣлительностью существенное различіе содержанія двухъ введеній, излагаемыхъ во 2-мъ и 3-мъ раздѣлахъ, чѣмъ словами „отрицательный и положительный“. Въ самомъ дѣлѣ, введеніе, изложенное во 2-мъ раздѣлѣ, есть *историческое*, въ томъ смыслѣ, что въ немъ излагаются различныя государственныя устройства, какъ нѣчто *исторически данное*; напротивъ, введеніе изложенное въ 3-мъ раздѣлѣ, есть *догматическое*, въ томъ смыслѣ, что въ немъ излагаются тѣ догмы, или ученія, самого уже Аристотеля, которыми онъ желаетъ ввести своихъ читателей или слушателей въ свое изслѣдованіе о наилучшемъ государственномъ устройствѣ.

Какія же это догмы или ученія?

Ихъ много; но всѣ ихъ можно свести къ пяти главнымъ догмамъ или ученіямъ, и на этомъ основаніи можно подраздѣлить этотъ 3-й раздѣлъ на слѣдующія пять главъ:

А. О государствѣ вообще и о гражданинѣ въ особенности.

Б. О государственномъ устройствѣ вообще и о разныхъ его формахъ въ особенности.

В. Кому должна принадлежать въ государствѣ верховная власть?

Г. О царскомъ правленіи или царевластіи въ особенности, и—

Д. Переходъ отъ части общей къ особенной.

А. *О государствѣ вообще и о гражданинѣ въ особенности.* Аристотель переходитъ отъ 2-го раздѣла къ 3-му слѣдующими словами, которыми онъ начинаетъ изложеніе 3-го раздѣла.

„Для разсматривающаго политіи (т.-е. формы государственнаго устройства), первое почти дѣло—это изслѣдованіе того, что̀ такое государство“.

Этими словами хочетъ Аристотель выразить слѣдующее: во второмъ раздѣлѣ обсуждались критически разныя формы государственнаго устройства, идеальныя и реальныя. Послѣ этого слѣдовало бы разсмотрѣть формы государственнаго устройства уже вообще по ихъ сущности и особеннымъ свойствамъ,

Но для того, кто хотѣлъ бы такъ разсмотрѣть ихъ, необходимо прежде всего опредѣлить, чтò такое само государство вообще, формы устройства котораго онъ намѣренъ разсмотрѣть. А потому Аристотель обращается здѣсь прежде всего къ рѣшенію этого именно вопроса. Но, можетъ быть, не нужно было Аристотелю рѣшать этого вопроса, потому что онъ уже рѣшенъ въ первомъ раздѣлѣ и потому что всѣ согласны между собой въ опредѣленіи того, чтò такое государство? Дѣйствительно, въ первомъ раздѣлѣ Аристотель уже опредѣлилъ, чтò такое государство, но по отношенію къ другимъ обществамъ, а не само по себѣ, т.-е. не по личному его составу изъ собственно ему принадлежащихъ элементовъ.

Но что этотъ вопросъ еще не былъ рѣшенъ и никѣмъ другимъ, это доказываетъ вслѣдъ затѣмъ Аристотель, говоря: „теперь расходятся во мнѣніяхъ, спорятъ о государствѣ (т.-е. о томъ, чтò оно есть), когда одни называютъ что-либо дѣломъ, дѣйствіемъ, актомъ государства, а другіе то же самое (напр., заключеніе какого-либо договора)—актомъ не государства, но олигархіи или даже одного тиранна“.

Въ самомъ дѣлѣ, отсюда видно, что тѣ и другіе не одно и то же называютъ государствомъ, ибо первые приписываютъ государству всякій актъ, исходящій отъ его правительства, каково бы оно ни было, т.-е. какова бы ни была форма государственнаго устройства; другіе же, напротивъ, актъ не всякаго правительства, какова бы ни была форма государственнаго устройства, приписываютъ государству, а признаютъ его актомъ только лицъ, составляющихъ правительства, напр. въ олигархическомъ государствѣ актомъ олигарховъ, а въ государствѣ, состоящемъ подъ властью тиранна,—актомъ этого именно тиранна.

„Впрочемъ (продолжаетъ Аристотель) вся дѣятельность политика (т.-е. занимающагося управленіемъ республиканскаго государства) и законодателя устремлена, какъ мы видимъ, на государство, устройство котораго есть извѣстный порядокъ, строй живущихъ въ немъ людей (т.-е. правда, что все, что ни дѣлаютъ политикъ и законодатель, какъ таковые, имѣетъ въ виду исключительно государство, а слѣдовательно въ этомъ смыслѣ можно приписать государству всѣ ихъ акты, дѣйствія;

правда также, что устройство государства есть не что иное, какъ устройство всѣхъ его жителей, обитателей, и слѣдовательно въ этомъ смыслѣ можно, пожалуй, сказать, что государство есть совокупность всѣхъ его жителей, обитателей). Но этими общими чертами (хочетъ сказать Аристотель) еще неточно, недостаточно опредѣляется, чтò такое государство? Такъ какъ государство есть нѣчто сложное, и слѣдовательно оно, какъ и всякое сложное цѣлое, состоитъ изъ многихъ частей, то очевидно, что, для опредѣленія понятія о государствѣ должно напередъ выяснить понятіе о гражданинѣ, потому что государство есть не что иное, какъ совокупность, масса гражданъ“ (т.-е. въ собственномъ, тѣсномъ смыслѣ слово „государство“ есть такое сложное цѣлое, которое состоитъ *только* изъ гражданъ, а не изъ всѣхъ живущихъ въ его предѣлахъ людей; слѣдовательно для рѣшенія вопроса, чтò такое государство, должно прежде опредѣлить, чтò такое гражданинъ?)

Словомъ, когда съ достаточною ясностью и точностью будетъ рѣшенъ вопросъ: чтò такое гражданинъ, тогда самъ собою рѣшится *другой* вопросъ: чтò такое государство; ибо государство есть совокупность такихъ гражданъ.

„Итакъ кого должно называть гражданиномъ, и кто собственно (истинно) гражданинъ? Вотъ вопросъ, который прежде всего предстоитъ теперь нашему изслѣдованію. Ибо и на гражданина, какъ на государство, есть разныя воззрѣнія, такъ что одного и того же человѣка не всѣ признаютъ гражданиномъ: кто (напримѣръ) гражданинъ въ демократическомъ государствѣ, того часто не считаютъ (или не сочли бы) за гражданина въ олигархическомъ государствѣ“.

Поэтому-то Аристотель и считаетъ нужнымъ заняться здѣсь прежде всего рѣшеніемъ вопроса о гражданинѣ, какъ вопросомъ еще нерѣшеннымъ.

Въ самомъ дѣлѣ, Аристотель занимается, прежде всего, именно сказанными двумя вопросами: чтò такое гражданинъ и чтò такое государство, т.-е. по своему личному составу.

Аристотель показалъ здѣсь уже въ самомъ началѣ тѣсную внутреннюю связь этихъ вопросовъ между собою, сказавъ, что государство есть совокупность гражданъ, а его устройство есть

извѣстный порядокъ, установленный между людьми, живущими въ его предѣлахъ, и притомъ обусловливающій гражданство.

Такая внутренняя связь между этими тремя понятіями выражается и внѣшнимъ образомъ—въ ихъ названіяхъ, имѣющихъ между собою ближайшее сродство. Такъ государство называется словомъ πόλις; отъ него происходятъ слова: πολίτης—гражданинъ, какъ элементъ государства, въ смыслѣ гражданства, т.-е. совокупности гражданъ, и—πολιτεία, т.-е. устройство государства, именно какъ гражданства или совокупности гражданъ.

Прежде всего Аристотель говоритъ слѣдующее: „Изъ числа гражданъ должно исключить тѣхъ людей, которые какъ-нибудь случайно пріобрѣли себѣ это имя: таковы, напримѣръ, лица, сдѣланныя гражданами“.

Ихъ исключаетъ Аристотель по приведенной выше причинѣ,—что гражданство обусловливается формою государственнаго устройства, ибо эти лица называются гражданами не на *такомъ* основаніи, а единственно потому, что гражданство имъ дано, пожаловано правительствомъ государства.

Замѣтимъ, что именно въ Аѳинахъ назывались *сдѣланными* гражданами лица, принятыя въ число гражданъ, въ отличіе отъ гражданъ по рожденію. Подобнымъ же образомъ называетъ ихъ и Демосѳенъ. Вообще въ древности строго отдѣляли старыхъ гражданъ отъ новыхъ или отъ гражданъ по пожалованію, пожалованныхъ; послѣдніе имѣли въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ менѣе правъ, нежели первые; да и вообще государства въ лучшія времена свои были весьма скупы на принятіе въ число гражданъ разныхъ людей, на пожалованіе имъ права гражданства.

„Мѣсто жительства также не дѣлаетъ никого гражданиномъ, потому что и метики, и рабы имѣютъ съ гражданами одно и то же мѣсто жительства“.

Замѣчу, что метики были въ Аттикѣ люди свободные, но безземельные, т.-е. не имѣвшіе права пріобрѣтать землю, не имѣвшіе никакихъ политическихъ правъ, т.-е. не могущіе занимать никакихъ правительственныхъ должностей, и пользовавшіеся только нѣкоторыми гражданскими правами, но и то не самостоятельно, а состоя подъ покровительствомъ гражданъ,

какъ своихъ патроновъ, которые заступали ихъ мѣсто въ судѣ,—не имѣвшіе права вступать съ гражданами въ законный бракъ, занимавшіеся промышленностью и торговлею, обязанные платить государству подать за то, что они состояли подъ его защитою, и исполнять еще нѣкоторыя другія общественныя повинности.

„Равнымъ образомъ и тѣ люди не суть граждане, которымъ доступны только частныя права гражданъ, какъ (напримѣръ) самостоятельное право быть отвѣтчикомъ и истцомъ, потому что это право доступно и тѣмъ людямъ, которые, какъ иностранцы, живутъ въ государствѣ, занимаясь тамъ торговлею и промышленностью въ силу какого-либо договора“.

„О дѣтяхъ, которыя по малолѣтству своему еще не внесены въ списки гражданъ, и о старикахъ, которые уже исключены изъ этихъ списковъ, можно сказать, что они хотя и граждане, но не просто, абсолютно, именно: о первыхъ (т.-е. о дѣтяхъ) можно сказать, что они еще не граждане (или несовершенные граждане), а о послѣднихъ (т.-е. о старикахъ)—что они отслужившіе (или заслуженные) граждане“.

„И касательно гражданскаго достоинства людей, заклейменныхъ безчестіемъ и изгнанныхъ изъ государства, слѣдуетъ разсуждать точно такъ же, какъ рѣшенъ нами этотъ вопросъ относительно дѣтей и стариковъ (т.-е. ихъ не слѣдуетъ считать гражданами просто, абсолютно, а съ оговорками)“.

„Затѣмъ, ничѣмъ инымъ не можетъ быть опредѣлено гражданство столь существенно, какъ тѣмъ, что гражданинъ принимаетъ участіе въ обсужденіи, рѣшеніи дѣлъ (вслѣдствіе занятія правительственныхъ должностей)“. Слѣдовательно существеннымъ признакомъ гражданина служитъ—по Аристотелю—то̀, что̀ теперь называется его *политическимъ* правомъ, въ отличіе отъ правъ собственно гражданскихъ.

„Но изъ начальствъ, властей, правительственныхъ должностей одни суть ограниченныя и опредѣленныя, а именно: они ограничены сроками, т.-е. ихъ можетъ занимать гражданинъ только въ продолженіе извѣстнаго времени, и притомъ ихъ или вовсе не можетъ занимать гражданинъ дважды, или хотя и можетъ, но не иначе, какъ по истеченіи извѣстнаго времени; притомъ эти должности опредѣлены именно какою-либо спеціальностью, т.-е. за-

нимающій такую должность гражданинъ есть спеціалистъ по той части, къ какой принадлежитъ должность, какова, напр., должность сратега вообще“.

„Другія же должности суть неограниченныя и неопредѣленныя, именно неограниченныя сроками, безсрочныя, именно пожизненныя, и неопредѣленныя по спеціальности, такъ что каждый гражданинъ, какъ таковой, можетъ занять ихъ. Это суть должность судьи (дикаста), т.-е. члена народнаго судилища (дикастеріи), гдѣ граждане разбираютъ и рѣшаютъ судебныя дѣла вообще, и должность экклезіаста, т.-е. члена народнаго собранія (экклезіи), гдѣ граждане совѣщаются о дѣлахъ государственныхъ и рѣшаютъ ихъ. Слѣдовательно гражданинъ просто, абсолютно тотъ, кто дикастъ и экклезіастъ, или кто принимаетъ участіе въ судебной и совѣщательной власти“.

„Можетъ быть кто-нибудь скажетъ, что дикасты и экклезіасты не начальники (архонты вообще), и что поэтому они не властители, не участвуютъ во власти, въ правленіи. Но не смѣшно ли считать неучаствующими въ начальствованіи, во власти, въ правленіи тѣхъ людей, которымъ именно и принадлежитъ *верховная* власть въ государствѣ“.

„Все дѣло здѣсь не въ сущности, а только въ имени, въ названіи, такъ какъ у насъ въ языкѣ нѣтъ ни одного такого слова, которымъ обозначалась бы вообще должность, власть и дикаста, и экклезіаста. Поэтому, въ отличіе отъ другихъ родовъ власти, можно назвать власть ихъ (т.-е. дикаста и экклезіаста) *аористическою* (неопредѣленною), ибо власть дикаста и экклезіаста есть власть, принадлежащая гражданину *вообще*, или есть *общая* гражданамъ власть, въ отличіе отъ всякой другой власти, принадлежащей гражданину, какъ занимающему въ данное время какую-либо спеціальную и въ этомъ смыслѣ *опредѣленную* правительственную должность. Вотъ именно всякаго, кто участвуетъ въ такой неопредѣленной въ сказанномъ смыслѣ должности, власти, мы и признаемъ (собственно) гражданиномъ“.

„И въ самомъ дѣлѣ, такое опредѣленіе гражданина наиболѣе прилично всѣмъ тѣмъ людямъ, которыхъ называютъ обыкновенно этимъ именемъ (т.-е. гражданиномъ)“.

Таково Аристотелево опредѣленіе понятія гражданина просто, абсолютно.

Далѣе Аристотель дѣлаетъ слѣдующее замѣчаніе:

„Не слѣдуетъ упускать изъ виду того, что предметы, которые хотя и подводятся подъ одно и то же понятіе, но такъ отличаются одинъ отъ другого, что одинъ изъ нихъ первый, другой—второй и т. д.,—что *такіе* предметы или совершенно не имѣютъ ничего общаго между собою, или если и имѣютъ, то весьма мало. Подобно тому, мы видимъ, что и формы государственнаго устройства такъ отличаются одна отъ другой, что однѣ изъ нихъ—вторыя (т.-е. второго разряда), а другія—первыя (перворазрядныя), именно тѣ формы государственнаго устройства, которыя не свободны отъ многихъ недостатковъ и уклоняются отъ основныхъ требованій государственнаго быта, суть вторыя относительно тѣхъ, въ которыхъ нѣтъ подобныхъ недостатковъ (которыя правильны, и суть поэтому первыя)“.

„Послѣ этого (говоритъ Аристотель) выясняется, какія формы государственнаго устройства называемъ мы уклоняющимися отъ основныхъ требованій государственнаго быта (искаженными, неправильными)“.

„Отсюда очевидно, что въ каждомъ государственномъ устройствѣ гражданинъ не одинъ и тотъ же. Тотъ гражданинъ, о которомъ сказано выше, есть гражданинъ по преимуществу демократическаго государства“.

„Впрочемъ это не значитъ, что гражданинъ государства съ другимъ устройствомъ (т.-е. не съ демократическимъ) не можетъ быть такимъ же; но это значитъ только, что при другомъ устройствѣ государства гражданинъ не необходимо таковъ; ибо въ нѣкоторыхъ государствахъ народъ, демосъ, не составляетъ самостоятельнаго элемента—поэтому тамъ нѣтъ собственно экклезіи (общаго всенароднаго собранія), а существуетъ собраніе, состоящее только изъ отборныхъ членовъ. Притомъ различныя судебныя дѣла рѣшаются тамъ различными лицами: такъ въ Лакедемонѣ судебныя дѣла по договорамъ (гражданскія) разбираются и рѣшаются обыкновенно эфорами, и къ тому же не однимъ и тѣмъ же эфоромъ; геронтами разбираются и рѣшаются дѣла по убійству, а другія дѣла могутъ подлежать разбирательству и рѣшенію другихъ правительствен-

ныхъ лицъ; въ Кареагенѣ же всѣ судебныя дѣла подлежатъ разбирательству и рѣшенію исключительно однихъ и тѣхъ же извѣстныхъ правительственныхъ лицъ".

„Итакъ предложенное выше опредѣленіе гражданина допускаетъ нѣкоторое измѣненіе или ограниченіе, именно: въ другихъ государствахъ (кромѣ демократическаго) дикасты и экклезіасты не суть лица, облеченныя аористическою (неопредѣленною) властью; напротивъ, каждый изъ нихъ, по отношенію къ своей власти, постановленъ достаточно опредѣленно; ибо вообще право произносить судебныя постановленія можетъ быть дано всѣмъ или же нѣкоторымъ спеціально опредѣленнымъ лицамъ, и притомъ или по всѣмъ дѣламъ (по всѣмъ предметамъ), или же только по нѣкоторымъ".

„Итакъ изъ всего сказаннаго ясно: кто гражданинъ: кому доступна власть совѣщательная и судебная—его-то называю я просто, абсолютно гражданиномъ".

„Государство же есть, говоря просто, извѣстное количество, число, масса такихъ гражданъ,—масса, которая довлѣетъ сама себѣ, т.-е. для удовлетворенія всѣмъ потребностямъ своей жизни, и которая въ этомъ смыслѣ самостоятельна" (словомъ—такое количество гражданъ въ опредѣленномъ выше значеніи, которое достаточно для самостоятельной жизни, и составляетъ государство какъ особое политическое общеніе людей, именно гражданъ).

Замѣчу, что, сообразно съ общимъ въ древнемъ мірѣ опредѣленіемъ истиннаго гражданина, какъ землевладѣльца, нѣкоторые думаютъ, что Аристотель имѣетъ здѣсь въ виду также удѣленіе гражданами изъ своихъ поземельныхъ доходовъ въ пользу государства, какъ непремѣнное условіе для того, чтобы жизнь его была самодовлѣющею, самостоятельною; слѣдовательно здѣсь вноситъ Аристотель въ опредѣленіе истиннаго гражданина еще новую черту, какъ условіе гражданства—владѣніе поземельнымъ имуществомъ.

Итакъ поставленный Аристотелемъ въ началѣ этого 3-го раздѣла вопросъ: что такое государство, повидимому рѣшенъ а именно: государство есть самостоятельное общеніе гражданъ; а гражданинъ просто, абсолютно, есть тотъ человѣкъ, который въ государствѣ пользуется правомъ участія въ судебной и со-

вѣщательной по дѣламъ государственной власти, какъ верховной власти, т.-е. подчиняющей себѣ всѣ прочія власти въ государствѣ; но затѣмъ это понятіе о гражданинѣ измѣняется соотвѣтственно формѣ государственнаго устройства того государства, гдѣ живетъ гражданинъ.

На такое Аристотелево опредѣленіе гражданина имѣло несомнѣнно вліяніе аеинское демократическое устройство, въ которомъ преимущественно, какъ замѣтилъ самъ Аристотель, гражданинъ и имѣетъ такое именно значеніе. Вообще справедливо замѣчаетъ Онкенъ: „что Аристотель говоритъ о полномъ гражданинѣ и его основныхъ правахъ, а также о народной совѣсти, какъ источникѣ публичнаго права, и объ общемъ благѣ, какъ руководящемъ принципѣ для всего государственнаго управленія, все это могло быть написано только въ Аеинахъ, ибо только здѣсь этотъ полный гражданинъ, это народное законодательство, эта политика (во имя) общаго блага были не фразою, а фактомъ, не случайностью, а принципомъ. Этого не могъ не замѣтить и не оцѣнить по достоинству такой великій мыслитель, какъ Аристотель, и не могъ этимъ не воспользоваться для своего Политическаго сочиненія, ибо, какъ самъ Аристотель замѣтилъ, онъ изучалъ какъ идеальныя, такъ и реальныя формы государственнаго устройства, съ тѣмъ, чтобы для изображенія своего наилучшаго государства воспользоваться всѣмъ тѣмъ, что въ нихъ нашелъ онъ наилучшаго".

Но Аристотель не останавливается здѣсь на такихъ опредѣленіяхъ сказанныхъ понятій государства, гражданина и формы государственнаго устройства, а старается рѣшить тѣсно связанные съ этими опредѣленіями вопросы.

Прежде всего Аристотель обращаетъ вниманіе свое на обычное въ общежитіи опредѣленіе гражданина; онъ гововоритъ:

„Въ общежитіи, въ житейскомъ быту, въ практической жизни, гражданиномъ называется тотъ, кто происходитъ отъ гражданъ не только съ одной какой-нибудь стороны, напр. со стороны или отца, или матери, а съ обѣихъ сторонъ; нѣкоторые же идутъ въ этомъ еще дальше—до дѣдовъ, прадѣдовъ, прапрадѣдовъ и болѣе" (т.-е. требуютъ, чтобы вообще всѣ предки были гражданами).

Замѣчу, что это опредѣленіе гражданина, котораго касается Аристотель какъ бы мимоходомъ, есть опредѣленіе гражданина по внѣшнему признаку, въ отличіе отъ прежде сдѣланнаго имъ опредѣленія по внутреннему признаку, т.-е. по его свойству и потому-то это опредѣленіе справедливо называетъ самъ Аристотель поверхностнымъ, въ отличіе отъ своего опредѣленія, идущаго вглубь опредѣляемаго предмета, т.-е. гражданина.

„Но (продолжаетъ Аристотель) и при такомъ, хотя общепринятомъ въ житейскомъ быту, но тѣмъ не менѣе поверхностномъ опредѣленіи гражданина, нѣкоторые все-таки затрудняются, не зная, какъ рѣшить вопросъ: какимъ образомъ прадѣдъ или прапрадѣдъ могутъ быть гражданами“ (т.-е. какимъ образомъ можетъ быть узнано, что сами *они* дѣйствительно были гражданами, когда уже теряется возможность доказать происхожденіе ихъ самихъ отъ гражданъ; ибо еслибы они не происходили отъ гражданъ; то и сами, и ихъ потомки не были бы гражданами, а между тѣмъ легко можно дойти въ генеалогіи до такого предка, о происхожденіи котораго ничего точнаго неизвѣстно).

„Горгій Леонтійскій (знаменитый софистъ, философъ и ораторъ изъ временъ Перикла), частью можетъ быть и самъ сомнѣваясь, недоумѣвая, частью же иронизируя надъ такимъ опредѣленіемъ гражданина (по его происхожденію), говоритъ: какъ горшки сдѣланы горшечниками (а не другими горшками), такъ, напримѣръ, и лариссяне (граждане города Ларисcы въ Ѳессаліи, гдѣ часто проживалъ Горгій) сдѣланы деміургами, а не другими лариссянами; какъ будто есть какіе-нибудь лариссейщики, дѣлающіе лариссянъ, подобно тому, какъ есть горшечники, дѣлающіе горшки“.

Этимъ Горгій хочетъ выразить, что *первые* граждане Лариссы не рождены какими-либо гражданами, слѣдовательно не происходятъ сами отъ гражданъ, хотя сами и суть граждане, такъ что къ нимъ непримѣнимъ приведенный выше признакъ, т.-е. происхожденіе отъ гражданъ, и слѣдовательно этотъ признакъ гражданина не существенный, а потому невѣрно, какъ одностороннее и неполное, то опредѣленіе гражданина, по которому тотъ—гражданинъ, кто произошелъ отъ гражданъ.

„Но здѣсь дѣло весьма просто: если чьи-либо предки пользовались тѣми правами, на которыя указано выше, то и они были гражданами, потому что происхожденія отъ гражданина или отъ гражданки, какъ условія гражданственности, нельзя требовать отъ тѣхъ лицъ, которыя впервые населили или основали какое-либо государство, заложили какой-либо городъ“.

Поэтому различныя постановленія въ различныхъ государствахъ о необходимости для гражданъ, чтобы они происходили отъ предковъ, которые сами были гражданами, не опредѣляютъ понятія о первоначальномъ гражданинѣ.

„Гораздо болѣе затрудненія по вопросу о гражданственности представляютъ тѣ люди, которые пріобрѣли право гражданства вслѣдствіе государственнаго переворота. Такъ, напримѣръ, въ Аѳинахъ Клисѳенъ, по изгнаніи (изъ Аѳинъ) тиранновъ (именно: сыновей Пизистрата и ихъ приверженцевъ), ввелъ въ филы множество иностранцевъ, рабовъ и метиковъ“.

Замѣчу, что въ Аттикѣ собственно граждане дѣлились издревле на четыре филы, такъ что быть гражданиномъ нельзя было здѣсь иначе, какъ будучи членомъ филы или филеномъ. Законодательство Солона не коснулось такого дѣленія. Но послѣ Солона законодатель Клисѳенъ, за 508 лѣтъ до Р. Х., желая даровать право гражданства многимъ не-филенамъ, ввелъ въ филы иностранцевъ и метиковъ, раздѣливъ всѣхъ гражданъ на десять филъ, вмѣсто прежнихъ четыре филъ.

„Но спорный пунктъ въ этомъ случаѣ состоитъ уже не въ томъ, гражданинъ ли кто, а собственно въ томъ, справедливо или несправедливо пользуется кто-либо правомъ гражданства. Въ этомъ случаѣ можно вѣдь разсуждать такъ: если кто пользуется правомъ гражданства несправедливо, то онъ и не гражданинъ, такъ какъ несправедливость есть понятіе, равносильное здѣсь подлогу. Но такъ какъ и несправедливыхъ правителей (т.-е. правителей не на основаніи права) мы все-таки считаемъ за правителей, хотя и за несправедливыхъ, то и тѣхъ людей, которые несправедливо пользуются правомъ гражданства, слѣдуетъ, очевидно, признать гражданами; потому что гражданинъ есть, какъ было сказано, человѣкъ, пользующійся извѣстною властью, такъ что достаточно только имѣть эту власть для того, чтобы быть гражданиномъ“.

Какъ бы то ни было, вопросъ: суть ли истинные граждане тѣ, кто получили право гражданства вслѣдствіе переворота,—касается справедливости ихъ права гражданства, а вовсе не самого права гражданства.

„Что же касается затѣмъ вопроса о справедливости или несправедливости права такихъ людей (т.-е. пользующихся извѣстною властью и въ этомъ смыслѣ гражданъ), то этотъ вопросъ совпадаетъ (или находится въ связи) съ тѣмъ вопросомъ, на который указано выше,—именно во многихъ случаяхъ трудно сказать: что̀ есть актъ государства и что̀ не есть актъ государства?—напримѣръ, въ томъ случаѣ, когда изъ олигархіи или тиранніи государство становится демократіею. Ибо въ этомъ случаѣ нѣкоторые отказываются отъ выполненія прежде заключенныхъ ими договоровъ и другихъ обязанностей, ссылаясь на то, что договоры были заключены не государствомъ, а тиранномъ, такъ какъ нѣкоторыя формы государственнаго устройства дѣйствительно держатся только на силѣ, а не на принципѣ общей пользы". Аристотель рѣшаетъ этотъ вопросъ такъ: „если демократія образовалась гдѣ-либо хотя и такимъ образомъ (т.-е. вслѣдствіе государственнаго переворота), то этому государству равно принадлежатъ акты изъ прежняго времени олигархіи и тиранніи, какъ принадлежатъ ему акты и новаго государственнаго устройства, демократическаго".

„Вообще смыслъ настоящаго вопроса состоитъ собственно въ слѣдующемъ: когда (въ какомъ случаѣ) слѣдуетъ говорить о государствѣ, что оно осталось то же самое, и когда (въ какомъ случаѣ)—что оно уже не то же самое, а другое?"

„Самымъ поверхностнымъ образомъ рѣшается этотъ вопросъ по отношенію къ занимаемому государствомъ мѣсту и къ населяющимъ его людямъ, потому что населяющіе государство люди могутъ быть вовсе и не связаны мѣстомъ,—одни изъ нихъ, напримѣръ, могутъ жить въ одномъ мѣстѣ, а другіе—въ другомъ. Предложенный выше вопросъ оказывается наименѣе труднымъ для рѣшенія, тѣмъ болѣе, что его разрѣшенію способствуетъ разнообразное значеніе самого слова: государство".

„Равнымъ образомъ можно также спросить: когда живущіе на одномъ и томъ же мѣстѣ люди составляютъ изъ себя *одно* государство? (или на основаніи какого признака можно говорить о тождествѣ государства, когда его жители постоянно занимаютъ одно и то же мѣсто?)—потому что не стѣнами же, конечно, обусловливается единство государства; еслибы это было такъ, то можно было бы весь Пелопонесъ обнести одною стѣною (чтобы получить *одно* государство). Таковы, напримѣръ, Вавилонъ и всякое другое мѣсто, которое по объему своему скорѣе представляетъ область цѣлой націи, чѣмъ государство,—тотъ Вавилонъ, о которомъ повѣствуютъ, напримѣръ, что на третій день послѣ взятія его непріятелемъ, нѣкоторыя его части еще не знали объ этомъ (замѣтимъ, что—согласно съ Геродотомъ—здѣсь подразумѣваетъ Аристотель взятіе Вавилона Киромъ, а не Александромъ Македонскимъ). Впрочемъ вопросъ этотъ мы будемъ имѣть случай разсмотрѣть обстоятельнѣе въ другой разъ".

„Между тѣмъ политику не слѣдуетъ упускать изъ виду того, какъ велико должно быть государство, а также, что̀ лучше: тогда ли, когда состоитъ оно изъ *одного* народа, племени, или же когда слагается изъ *многихъ* народовъ, племенъ".

„Но положимъ, что въ одной и той же мѣстности живутъ (постоянно) одни и тѣ же люди (составляя одинъ и тотъ же народъ, одно и то же племя), то спрашивается: должно ли говорить (можно ли утверждать), что государство, которое составляютъ эти люди, остается одно и то же, пока продолжается одинъ и тотъ же родъ или одно и то же племя, несмотря на то, что индивиды въ немъ умираютъ и вновь нарождаются, и говорить, утверждать это въ томъ смыслѣ, въ какомъ говорятъ обыкновенно о рѣкахъ и источникахъ, что они остаются одни и тѣ же, несмотря на то, что волна за волной въ нихъ постоянно прибываетъ и убываетъ?"

„Или же, напротивъ, на этомъ основаніи только людей должно считать одними и тѣми же, а государство слѣдуетъ признавать уже другимъ, измѣнившимся? Ибо если государство есть общеніе гражданъ, соединенныхъ однимъ и тѣмъ же устройствомъ, то если это устройство станетъ другимъ и отличнымъ отъ прежняго по формѣ, тогда и самое государство необходимо не будетъ уже, кажется, считаемо однимъ и тѣмъ

же, *подобно* тому, какъ различаемъ мы хоръ трагическій и хоръ комическій, хотя составляющіе ихъ люди бываютъ часто одни и тѣ же“.

„Равнымъ образомъ мы различаемъ всякое иное общеніе (какъ соединеніе чего-либо въ одно цѣлое), если оно измѣняется по формѣ; такъ, напримѣръ, гармонію звуковъ мы называемъ то дорійскою, то фригійскою, несмотря на то, что самые звуки тамъ и здѣсь остаются одни и тѣ же. Если такъ, то очевидно, что только при цѣлости (при сохраненіи въ цѣлости), при неизмѣнности, тождествѣ устройства въ государствѣ должно говорить о немъ, что оно одно и то же. Затѣмъ можно называть государство или другимъ именемъ, или однимъ и тѣмъ же (что̀ и прежде), какъ въ томъ случаѣ, когда населяющіе его люди прежніе, такъ и въ томъ случаѣ, когда они уже совсѣмъ другіе. Но справедливо ли требовать, чтобы и при перемѣнѣ устройства государства на другое прежде заключенные договоры были исполнены, или можно ихъ и не исполнять?— это уже другой вопросъ“.

Вообще, по вѣрному замѣчанію Гильденбранда, логическій ходъ мыслей у Аристотеля до сихъ поръ таковъ: „Государству присущъ самостоятельный жизненный принципъ, дѣлающій его такимъ однимъ цѣлымъ, которое отличается отъ суммы своихъ частей, которое не измѣняется отъ измѣненія, перемѣны этихъ частей и которое проявляетъ дѣятельность, отличную отъ дѣятельности этихъ частей, какъ таковыхъ. Этотъ жизненный принципъ государства, опредѣленная форма этого принципа, есть *устройство*. Поэтому государство, несмотря на перемѣну его членовъ, остается тѣмъ же, пока остается то же устройство, и— хотя бы члены остались тѣми же—становится другимъ, когда измѣняется устройство. И рѣшеніе вопроса, долженъ ли быть признанъ какой-либо актъ актомъ государства? — зависитъ единственно отъ рѣшенія вопроса: совершонъ ли или не совершонъ этотъ актъ на основаніи существующаго государственнаго устройства установленными этимъ устройствомъ органами. Изъ такого значенія устройства вытекаетъ и понятіе гражданина государства, именно: только тотъ долженъ быть признанъ гражданиномъ, какъ полнымъ членомъ государства, кто причастенъ на самомъ дѣлѣ его устройству, т.-е. порядку, организаци

властей, и принимаетъ дѣятельное участіе въ верховной власти“.

Но и на такомъ опредѣленіи гражданина просто, абсолютно Аристотель еще не останавливается, а ищетъ его далѣе, именно чрезъ посредство рѣшенія вопроса: *что такое гражданская добродѣтель?*

Замѣчу прежде всего, что въ этомъ изслѣдованіи Аристотель становится уже выше общегреческой точки зрѣнія въ томъ отношеніи, что впервые отличаетъ гражданскую или политическую добродѣтель отъ общечеловѣческой добродѣтели, опредѣляя вмѣстѣ съ тѣмъ и взаимное отношеніе между ними, а слѣдовательно впервые же отличаетъ гражданина отъ человѣка вообще.

„Къ сказанному доселѣ (говоритъ Аристотель) примыкаетъ изслѣдованіе такого вопроса: слѣдуетъ ли смотрѣть на добродѣтель хорошаго человѣка (вообще) и на добродѣтель хорошаго гражданина (дѣлающую человѣка такимъ) какъ на тождественныя добродѣтели, или же какъ на различныя?“

„Для правильнаго рѣшенія этого вопроса должно сперва представить себѣ въ общихъ чертахъ понятіе вообще добродѣтели гражданина. И вотъ что̀ можно сказать вообще объ этомъ. Подобно тому, какъ матросъ на кораблѣ есть членъ цѣлаго корабельнаго общенія, общества, такъ точно и гражданинъ въ государствѣ (есть членъ цѣлаго политическаго общенія, общества). Но, далѣе, матросы, по своему назначенію, не одинаковы, а различны: такъ одинъ изъ нихъ гребецъ, другой— кормчій, третій—помощникъ кормчаго, а тотъ носитъ какое-либо другое имя (занимаясь другимъ дѣломъ). Ясно такимъ образомъ, что точнѣйшее опредѣленіе понятія каждаго изъ нихъ должно быть сообразно съ особенною личною задачею (назначеніемъ) каждаго; однакоже для всѣхъ ихъ должно быть также и общее опредѣленіе, сообразное съ ихъ общею задачею, общимъ дѣломъ, которое состоитъ въ благополучномъ плаваніи. Подобнымъ образомъ, какъ бы ни были неодинаковы между собою граждане, цѣлость, обезпеченіе ихъ общенія (т.-е. государства) составляетъ общее ихъ дѣло, назначеніе, для котораго каждый изъ нихъ и всѣ вмѣстѣ трудятся. А государственное устройство есть не что иное, какъ

форма этого ихъ общенія. Поэтому добродѣтель гражданина или гражданская должна быть опредѣляема по отношенію къ данному государственному устройству" (такъ что — по Аристотелю — въ республикѣ, напримѣръ, добродѣтель гражданина иная, нежели въ монархіи, что̀ изъ новѣйшихъ писателей утверждалъ, между прочимъ, и Монтескьё).

„Но такъ какъ есть много формъ государственнаго устройства, то ясно, что совершенная добродѣтель хорошаго гражданина не можетъ быть только *одна*, между тѣмъ какъ, напротивъ, хорошаго человѣка мы обыкновенно опредѣляемъ просто, абсолютно, съ точки зрѣнія одной общей совершенной добродѣтели (такъ что добродѣтель хорошаго человѣка *одна*). Такимъ образомъ очевидно, что можно быть хорошимъ гражданиномъ и не обладать тою добродѣтелью, которая необходима для того, чтобы быть хорошимъ человѣкомъ".

Итакъ вопросъ — слѣдуетъ ли считать за одну и ту же добродѣтель хорошаго гражданина и добродѣтель хорошаго человѣка? — рѣшается здѣсь пока такъ: сохраненіе своего политическаго общенія, государства съ его устройствомъ есть общее дѣло гражданъ вообще, не въ ущербъ ихъ различія между собою, но ихъ добродѣтель различна вслѣдствіе особенности государственнаго устройства, которое должно быть сохранено, слѣдовательно не можетъ быть рѣчи объ одной общей всѣмъ, полной, совершенной добродѣтели хорошаго гражданина.

„Далѣе, къ тому же самому заключенію можно придти и другимъ путемъ, разсуждая объ этомъ вопросѣ съ точки зрѣнія наилучшаго государственнаго устройства. Ибо если все государство не можетъ состоять только изъ хорошихъ людей (т.-е. такъ, чтобы *всѣ* его граждане были добродѣтельны, какъ люди), а между тѣмъ если въ наилучшемъ, совершенномъ государствѣ каждый гражданинъ долженъ точно, хорошо исполнять свое особенное дѣло (что̀, конечно, невозможно безъ добродѣтели, безъ нравственныхъ качествъ съ его стороны), то при невозможности достичь равенства всѣхъ гражданъ въ такомъ наилучшемъ государствѣ отсюда слѣдуетъ очевидно, что добродѣтель хорошаго гражданина и добродѣтель хорошаго человѣка не можетъ быть одна и та же. Ибо добродѣтель хорошаго гражданина должна, безъ сомнѣнія, принадлежать всѣмъ (гражданамъ), — только при такомъ условіи государство можетъ быть наилучшимъ, но нельзя требовать (и предполагать), чтобы добродѣтель хорошаго человѣка была принадлежностью всѣхъ гражданъ, такъ какъ для наилучшаго государства нѣтъ необходимости въ томъ, чтобы его составляли люди совершенные".

Все это разсужденіе Аристотеля можетъ быть сведено къ такому силлогизму:

Верхняя посылка: Въ наилучшемъ государствѣ не всѣ граждане добродѣтельны какъ люди.

Нижняя посылка: Въ наилучшемъ государствѣ не всѣ граждане, которые добродѣтельны какъ граждане, вмѣстѣ съ тѣмъ добродѣтельны какъ люди.

Заключеніе: Слѣдовательно добродѣтель гражданина и добродѣтель человѣка различны.

„Далѣе (говоритъ Аристотель), какъ въ составъ живого существа входятъ душа и тѣло (какъ различныя части), а въ составъ души — разумъ и пожелательная способность, или какъ въ составъ семьи входятъ мужъ и жена, или какъ въ составъ понятія объ имуществѣ входятъ понятія о господинѣ и рабѣ, — такъ же точно и государство, состоя изъ всѣхъ *этихъ* различныхъ частей, слагается, кромѣ того, еще и изъ многихъ другихъ, также неодинаковыхъ (различныхъ), составныхъ частей (и, между прочимъ, изъ различныхъ гражданъ). Вслѣдствіе того гражданская добродѣтель необходимо должна быть не одна для всѣхъ гражданъ".

Словомъ, при большомъ различіи, существующемъ между гражданами одного и того же государства, ихъ добродѣтель не можетъ быть одна и та же.

„Итакъ (заключаетъ Аристотель) изъ всего сказаннаго доселѣ ясно, что не одна и та же — добродѣтель гражданина и добродѣтель человѣка абсолютно, просто".

„Но спрашивается: нѣтъ ли кого-нибудь такого (т.-е. такого индивида), въ комъ добродѣтель хорошаго гражданина совпадала бы (или должна бы совпадать) съ добродѣтелью хорошаго человѣка? Что это возможно, то это видно изъ того, что мы же утверждаемъ, что гражданинъ не просто, а какъ хорошій правитель, есть человѣкъ и добродѣтельный, и разумный (знающій и умѣющій править); ибо и отъ всякаго политика

необходимо требуется, чтобы онъ былъ такимъ человѣкомъ. Нѣкоторые требуютъ даже особеннаго спеціальнаго, воспитанія для того, кому быть правителемъ. Такъ мы дѣйствительно видимъ, что сыновья царей упражняются въ верховой ѣздѣ и (вообще) въ воинскомъ искусствѣ. И Эврипидъ говоритъ: „не учите меня тому, что̀ доставляетъ удовольствіе, а учите тому, въ чемъ нуждается государство“, какъ бы давая тѣмъ знать, что для правителя есть, должно быть нѣкоторое особенное, спеціальное воспитаніе (этотъ отрывокъ изъ потерянной Эврипидовой трагедіи „Эолъ“ сохранился у Стобея). Но если добродѣтель хорошаго правителя и добродѣтель хорошаго человѣка одна и та же, а гражданинъ просто есть тотъ человѣкъ, который управляется правителемъ, то добродѣтель человѣка не совпадаетъ съ добродѣтелью всякаго гражданина вообще, а совпадаетъ съ добродѣтелью только *извѣстнаго*, нѣкотораго гражданина (именно правящаго), ибо добродѣтель правителя, властителя и добродѣтель гражданина вообще—одна и та же“.

Словомъ, добродѣтель гражданина, какъ правителя государства, или какъ властвующаго, должна совпадать съ добродѣтелью хорошаго человѣка, а добродѣтель гражданина просто, какъ подчиненнаго власти, отлична отъ добродѣтели человѣка.

„Однакоже (продолжаетъ Аристотель) хвалятъ (между прочимъ, Платонъ) именно того, кто умѣетъ и властвовать, и подчиняться власти; такъ что кажется, что добродѣтель истиннаго гражданина опредѣляется не иначе, какъ тѣмъ, что онъ такъ же хорошо умѣетъ властвовать, какъ и подчиняться власти. Но если мы признаемъ такимъ образомъ, что добродѣтель хорошаго человѣка, какъ добродѣтель властителя, правителя, состоитъ въ умѣньи его властвовать, а добродѣтель гражданина просто—въ умѣньи, способности какъ властвовать, такъ равно и подчиняться власти, повиноваться, то отсюда слѣдуетъ, что эти добродѣтели не равно похвальны: если правитель, властитель, и управляемый, подчиненный власти, взятые каждый въ отдѣльности, должны научиться не одному и тому же, должны развивать въ себѣ не одну и ту же добродѣтель, то, напротивъ, истинному гражданину слѣдуетъ научиться и повелѣвать, и повиноваться, слѣдуетъ воспитывать себя и къ той, и къ другой добродѣтели“.

„Какъ особенный видъ власти, есть власть господская. Эта власть простирается на извѣстные служебные акты. Кому принадлежитъ эта власть, тому нѣтъ необходимости самому умѣть дѣлать все то̀, надъ чѣмъ онъ властвуетъ; ему нужно, напротивъ, умѣть лишь пользоваться тѣмъ, чѣмъ онъ распоряжается, а остальное есть уже дѣло рабовъ: ихъ дѣло выполнять разныя служебныя обязанности для дома. Впрочемъ есть нѣсколько видовъ рабовъ, такъ какъ есть и нѣсколько видовъ тѣхъ служебныхъ обязанностей, которыя выполняются рабами. Къ видамъ рабовъ можно отнести и хернитовъ (буквально—рукодѣльцевъ); таковы всѣ тѣ работники или рабочіе, которые—какъ самое имя ихъ показываетъ—живутъ трудами рукъ своихъ; къ числу работниковъ или рабочихъ принадлежатъ также и всѣ вообще ремесленники (занимающіеся механическими работами); и вотъ почему въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, особенно въ древнія времена, пока демократическій элементъ не развился еще до крайнихъ предѣловъ, ремесленники не были допускаемы ни къ одной правительственной должности. Поэтому научиться и умѣть выполнять обязанности—дѣло такихъ подвластныхъ,—въ томъ нѣтъ надобности ни для хорошаго человѣка, ни для хорошаго политика, ни для хорошаго гражданина, развѣ только захотятъ они того сами для своей личной пользы; но собственно въ государствѣ (какъ массѣ гражданъ) нѣтъ ни господина, ни раба, а есть только такая власть, которая простирается на равныхъ и свободныхъ; эту власть называемъ мы государственною, политическою. Дабы умѣть властвовать, пользоваться такою (политическою) властью, нужно научиться властвовать, а этому нельзя научиться иначе, какъ сперва подчиняясь ей же самой, подобно тому, какъ для того, чтобы предводительствовать конницею, кавалеріею, должно быть сперва самому въ подчиненіи у ея предводителя, или чтобы быть вообще предводителемъ войска, должно быть сперва самому въ подчиненіи у него“.

„Поэтому справедливо говорятъ (именно Солонъ, по свидѣтельству Стобея), что кто не былъ подъ властью, тотъ и самъ не можетъ хорошо властвовать. Но при всемъ томъ добродѣтель властителя и добродѣтель подвластнаго различны, несмотря на то, что хорошій гражданинъ дѣйствительно долженъ

знать (теоретически) и умѣть (практически) какъ подчиняться власти, такъ и самъ властвовать, именно: онъ долженъ знать и умѣть властвовать надъ свободными и самъ подчиняться свободно; въ этомъ и состоитъ его добродѣтель. Далѣе, добродѣтель хорошаго человѣка слагается изъ двухъ добродѣтелей: изъ умѣренности и правды и справедливости, хотя та и другая добродѣтель, какъ принадлежность правительственнаго лица, есть уже иного рода. Да и самая такая добродѣтель хорошаго человѣка, какъ подвластнаго, но свободнаго, также неодинакова съ такою же добродѣтелью хорошаго человѣка, какъ властителя; она, какъ напримѣръ правда и справедливость, имѣетъ разные виды, смотря по тому, является ли она какъ добродѣтель властителя, или же какъ добродѣтель подвластнаго".

„Подобно тому умѣренность и мужество мужчины и женщины различны: ибо мужчина, конечно, оказался бы робкимъ (трусливымъ), еслибы былъ такъ мужественъ, какъ мужественна женщина, а женщина показалась бы безстыдною, еслибы была только такъ скромна, какъ прилично это хорошему мужчинѣ. Даже въ хозяйственной средѣ добродѣтель мужчины и женщины различна; ибо дѣло мужчины пріобрѣтать для дома, а дѣло женщины—сберегать пріобрѣтенное. Но особенная, спеціальная добродѣтель правителя, ему только приличная, есть собственно мудрость, между тѣмъ какъ прочія добродѣтели должны быть общими и для правителей, и для управляемыхъ. Мудрость не есть добродѣтель управляемаго; его добродѣтель состоитъ въ умѣньи правильно понимать вещи, особенно повелѣнія (правителя). Управляемый подобенъ тому, кто дѣлаетъ флейты, а правитель есть какъ бы тотъ, кто самъ играетъ на флейтѣ".

„Итакъ (заключаетъ Аристотель) изъ всего сказаннаго доселѣ очевидно, тождественны или различны добродѣтель хорошаго человѣка и добродѣтель хорошаго гражданина, и насколько или въ какомъ отношеніи онѣ тождественны и насколько или въ какомъ отношеніи онѣ различны".

Замѣтимъ, что здѣсь, во всемъ этомъ разсужденіи, текстъ видимо представляется особенно неразборчивымъ и испорченнымъ въ рукописяхъ оригинала. Впрочемъ для насъ достаточно, если мы будемъ держаться здѣсь слѣдующей главной мысли

Аристотеля: хорошій человѣкъ совпадаетъ съ хорошимъ властителемъ или правителемъ государства, и добродѣтель гражданина тождественна съ добродѣтелью хорошаго человѣка, но лишь настолько, насколько гражданинъ есть властвующій гражданинъ, или есть правительственное лицо. Добродѣтель же гражданина, какъ подчиненнаго власти, отлична отъ добродѣтели хорошаго человѣка.

При этомъ замѣтимъ, что подъ словомъ *добродѣтель* вообще Аристотель разумѣетъ здѣсь тѣ пріобрѣтенныя упражненіемъ и навыкомъ умственныя и нравственныя качества единичнаго человѣка, которыя ведутъ его къ исполненію имъ своего назначенія, своего дѣла.

„Относительно вопроса о гражданинѣ (говоритъ Аристотель) намъ остается еще разрѣшить слѣдующее затрудненіе: тотъ ли только подлинно гражданинъ, кому доступно участіе въ верховной власти, въ управленіи государствомъ, или ремесленниковъ должно считать за гражданъ?"

„Если, съ одной стороны, и ихъ, ремесленниковъ, и вообще всѣхъ тѣхъ должно считать за гражданъ, кому вовсе недоступно участіе въ управленіи государствомъ, въ такомъ случаѣ опредѣленная нами выше добродѣтель гражданина не можетъ быть добродѣтелью *всякаго* гражданина, ибо здѣсь и тотъ есть гражданинъ, кому не доступна власть. Если же, съ другой стороны, никто изъ такихъ людей, какъ ремесленники, не есть гражданинъ, то спрашивается: куда же отнести, причислить ихъ? Вѣдь никто изъ нихъ, конечно, ни метикъ, ни иностранецъ, а также они не рабы, не вольноотпущенные. Конечно, ремесленники необходимы для государства; но вѣдь вѣрно также и то, что не всѣхъ тѣхъ должно считать гражданами, безъ которыхъ не можетъ существовать государство. Такъ вѣдь и дѣти не въ томъ же смыслѣ граждане, какъ взрослые мужчины, а одни (т.-е. взрослые) суть граждане просто, абсолютно, а другіе (т.-е. дѣти)—подъ условіемъ, т.-е. дѣти еще будутъ совершенными гражданами, по внесеніи ихъ въ списки гражданъ, а до тѣхъ поръ они еще не совершенно граждане. Поэтому въ древнѣйшія времена въ нѣкоторыхъ государствахъ всякій ремесленникъ считался или рабомъ, или иностранцемъ, и вотъ почему большинство ихъ еще и понынѣ таково. Впро-

чемъ, государство, пользующееся хорошимъ устройствомъ, никогда не дастъ, конечно, ремесленнику правъ гражданина. Если же и ремесленника считать гражданиномъ, то должно сказать, что гражданская добродѣтель, какъ мы выше о ней говорили, есть добродѣтель не всякаго (гражданина), даже не всякаго свободнаго, а есть добродѣтель лишь тѣхъ гражданъ, которые вовсе освобождены отъ работы, нужной для удовлетворенія необходимыхъ потребностей въ житейскомъ быту. А кто занимается этого рода работами, служа одному, тотъ рабъ; кто же работаетъ на всѣхъ или на кого угодно (вообще на публику), тотъ ремесленникъ и ѳетъ (наемникъ). Отсюда, при маломъ соображеніи, вниманіи, становится яснымъ, какъ должно смотрѣть на людей такого рода, и какъ слѣдуетъ рѣшить сказанный вопросъ относительно гражданства ремесленниковъ. А именно: такъ какъ есть нѣсколько формъ государственнаго устройства, то, соотвѣтственно этому, необходимо есть и нѣсколько видовъ гражданина, особенно же видовъ гражданина, состоящаго только въ подчиненіи (и, слѣдовательно, участвующихъ въ управленіи государствомъ). Итакъ, можетъ случиться, что въ государствѣ, именно при извѣстномъ его устройствѣ, и ремесленникъ и ѳетъ необходимо должны быть считаемы гражданами; между тѣмъ какъ при другомъ государственномъ устройствѣ, напримѣръ, при аристократическомъ, — гдѣ честь занимать правительственныя должности воздается на основаніи добродѣтели и личнаго достоинства каждаго — это невозможно, потому что, ведя жизнь ремесленника или ѳета, нельзя преуспѣвать въ такой добродѣтели. А въ олигархическомъ государствѣ хотя ѳеты не могутъ быть признаны гражданами, потому что участіе въ управленіи опредѣляется здѣсь довольно высокимъ цензомъ (а ѳеты — бѣдны), но ремесленникъ можетъ быть здѣсь гражданиномъ, ибо большинство ихъ и вообще промышленниковъ зарабатываютъ много денегъ. Впрочемъ въ Ѳивахъ былъ законъ, по которому никто не могъ занять правительственной должности, кто въ продолженіе десяти лѣтъ не былъ свободенъ отъ занятія торговыми дѣлами. Напротивъ, во многихъ формахъ государственнаго устройства законъ даетъ доступъ къ гражданству даже иностранцамъ; такъ въ нѣкоторыхъ демократическихъ государствахъ гражданиномъ признается даже и

тотъ, кто родился только хоть отъ матери гражданки; точно также во многихъ мѣстахъ и незаконнорожденные считаются гражданами. Но такъ какъ такіе люди дѣлаются тамъ гражданами вслѣдствіе недостатка чистыхъ, истинныхъ и законныхъ гражданъ, потому что такіе законы обусловливаются, конечно, недостаткомъ людей, то съ увеличеніемъ населенія тамъ мало-по-малу начинаютъ исключать изъ числа гражданъ сперва тѣхъ людей, которые родились отъ раба или отъ рабыни, потомъ тѣхъ, которые только по женской линіи имѣютъ гражданское происхожденіе, и, наконецъ, оставляются гражданами только тѣ, которые съ обѣихъ сторонъ (т.-е. отцовской и материнской) происходятъ отъ гражданъ“.

Словомъ, добродѣтель гражданина совмѣстна только съ досугомъ къ развитію въ себѣ этой добродѣтели, т.-е. со свободою отъ работъ, направленныхъ къ удовлетворенію необходимыхъ житейскихъ потребностей.

„Итакъ, что касается того, должно ли различать добродѣтель хорошаго человѣка и добродѣтель хорошаго гражданина, или должно считать ее за одну и ту же, то это понятно изъ всего сказаннаго нами доселѣ, именно: въ одномъ государствѣ и хорошій человѣкъ, и хорошій гражданинъ есть одно и то же лицо, а въ другомъ государствѣ слѣдуетъ различать ихъ; притомъ и въ первомъ государствѣ не всякій хорошій гражданинъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и хорошій человѣкъ, а только политикъ и дѣйствительный властелинъ въ государствѣ (или который можетъ быть властелиномъ), — все равно, одинъ ли онъ (лично) будетъ заниматься дѣлами общественными, или вмѣстѣ съ другими (коллективно)“.

„Итакъ, изъ всего сказаннаго очевидно, что есть нѣсколько видовъ гражданина, но что гражданиномъ, въ собственномъ, строгомъ смыслѣ этого слова, называется тотъ человѣкъ, кому доступенъ почетъ или честь участвовать въ верховной власти, въ управленіи государствомъ; на это намекаетъ и Гомеръ: такъ у него Ахиллъ жалуется, что Агамемнонъ обращается съ нимъ какъ съ переселенцемъ изъ чужой земли, не пользующимся никакою честью, потому что кому недоступна сказанная честь, тотъ какъ бы метикъ въ государствѣ. Если же гдѣ такое различіе не выставляется ясно и опредѣленно на видъ,

а маскируется, скрывается, то это дѣлается, конечно, для того, чтобы обмануть тѣхъ людей, которые принадлежатъ государству только по мѣсту своего жительства" (т.-е. изъ чужихъ земель привлекаются люди къ переселенію въ другое государство скорѣе, когда они будутъ думать, что имъ будетъ тамъ доступно гражданство съ его правомъ занимать правительственныя должности).

Б. О государственномъ устройствѣ вообще и о различныхъ формахъ (родахъ и видахъ) его въ особенности. Аристотель—видѣли мы—опредѣлилъ, что государство есть самостоятельное (самодовлѣющее) общеніе, состоящее изъ гражданъ, и прибавилъ, что понятіе о гражданинѣ въ особенности обусловливается формою государственнаго устройства; выходитъ, что ею же обусловливается и государство, т.-е. его личный составъ, въ смыслѣ совокупности гражданъ.

„Съ этими опредѣленіями (говоритъ Аристотель) находится въ связи (рѣшеніе вопроса): должно ли признать всего только *одно* государственное устройство, или же многія, и если многія, то какія именно, и сколько ихъ, и чѣмъ они отличаются одно отъ другого".

Для рѣшенія этого вопроса Аристотель опредѣляетъ сперва: что̀ такое государственное устройство вообще:

„Государственное устройство есть порядокъ, т.-е. организація въ государствѣ всѣхъ начальствъ или властей, и преимущественно власти верховной, господствующей надъ всѣми. Ибо верховная власть вездѣ есть та власть, въ рукахъ которой собственно и находится управленіе государствомъ, или которая есть собственно правительство государства, а правительство и есть государственное устройство, т.-е. то, чѣмъ характеризуется государственное устройство. Такъ, напримѣръ, въ демократическомъ государствѣ верховная власть принадлежитъ народу (демосу), такъ что демосъ, народъ, или большинство, есть здѣсь собственно правительство, и потому здѣсь устройство демократическое. То же самое мы можемъ сказать и о другихъ государствахъ".

Итакъ государственное устройство не одно, а есть многія и притомъ различныя формы его, смотря по различію правленія или правительства въ государствѣ, или—что̀ все

равно—смотря по тому, кому въ государствѣ принадлежитъ верховная власть, верховенство.

Теперь и спрашивается: какія же именно есть формы государственнаго устройства, и сколько ихъ, и чѣмъ онѣ отличаются одна отъ другой.

На это отвѣтилъ Аристотель: „Прежде всего надобно показать, для чего люди соединяются въ государство, и сколько вообще есть родовъ власти надъ людьми и надъ ихъ общеніями между собою".

„Относительно перваго вопроса, т.-е. для чего люди соединяются въ государство, было уже сказано (говоритъ Аристотель), что человѣкъ есть по природѣ политическое живое существо, а потому людямъ и присуще желаніе, стремленіе сожитія, общенія съ подобными себѣ, еслибы они даже не нуждались во взаимной помощи. Но нельзя также отрицать и того, что людей соединяетъ и общая польза, общее благо, насколько всякій человѣкъ желаетъ жить хорошо (т.-е. счастливо и совершенно, добродѣтельно, достойно человѣка). И вотъ такая-то жизнь и есть преимущественно цѣль какъ всего политическаго общенія людей, государства, такъ и всякаго человѣка въ отдѣльности".

Въ этомъ смыслѣ Аристотель говоритъ слѣдующее:

„Впрочемъ люди сходятся между собою и просто для того, чтобы жить, потому что жизнь и сама по себѣ доставляетъ человѣку долю счастья,—и самое политическое общеніе устроивается обыкновенно только для того, чтобы жить, лишь бы не слишкомъ удручали человѣка тягости жизни (или не очень одолѣвали несчастія). Мы видимъ, что многіе люди до того страстно желаютъ жить, что претерпѣваютъ изъ-за этого много непріятностей, потому что для человѣка есть уже въ самой жизни удовольствіе и какое-то естественное наслажденіе".

Затѣмъ Аристотель находитъ, что также легко рѣшить и другой вопросъ, т.-е. сколько вообще есть родовъ власти надъ людьми.

Есть власть, называемая деспотическою, господскою, т.-е. господство (надъ рабами); о ней говоритъ Аристотель слѣдующее:

„Хотя господство полезно, какъ господину по природѣ,

такъ и рабу по природѣ, однакоже господская власть имѣетъ въ виду собственно говоря, безусловно, пользу, благо только господина, а пользу, благо раба — условно, т.-е. только потому, что если раба не будетъ, то не будетъ и господства (или — насколько рабъ необходимъ для господина)".

„Далѣе, есть еще и другая власть, экономическая, домашняя, именно: власть надъ женою и дѣтьми и надъ всѣмъ домомъ. Она существуетъ или ради подвластныхъ, т.-е. для ихъ пользы, блага, или ради обѣихъ сторонъ, для общаго ихъ блага, собственно же, безусловно говоря, — только ради подвластныхъ, для ихъ блага, а ради властвующихъ для ихъ блага — только условно говоря" (т.-е. если властвующій участвуетъ — въ ряду или вмѣстѣ съ подвластными ему — въ общемъ имъ дѣлѣ).

Наконецъ, есть еще третій родъ власти — власть политическая. О ней говоритъ Аристотель слѣдующее:

„Въ государствѣ, соединяющее начало, принципъ котораго есть политическое равенство (политическая равноправность) всѣхъ гражданъ, обыкновенно требуется, чтобы граждане занимали правительственныя должности по очереди (или чтобы правительственныя лица мѣнялись), и притомъ это требовалось въ прежнія времена съ тою естественною цѣлью, чтобы всякій поочередно нѣкоторое время служилъ государству (и слѣдовательно общему благу, несъ тягости государственной службы), а затѣмъ могъ бы заботиться и о своемъ собственномъ благѣ, какъ онъ прежде, т.-е. властвуя, заботился о благѣ другихъ. Напротивъ, иные хотятъ все только властвовать (постоянно), и хотятъ этого ради благъ, выгодъ, извлекаемыхъ изъ власти, какъ будто бы власть, пока она продолжается, дѣлаетъ больныхъ людей постоянно здоровыми, ибо и въ такомъ случаѣ люди не съ бо́льшею ревностью стремились бы къ власти, съ какою стремятся они къ ней теперь".

Всѣ тѣ формы государственнаго устройства, которыя имѣютъ въ виду общую пользу, общее благо, суть (по Аристотелю) хорошія, въ силу присущей имъ абсолютной правды и справедливости; тѣ же формы, которыя имѣютъ въ виду исключительно пользу, благо только властителей, правителей, суть дурныя формы или представляютъ собою уклоненія отъ правильныхъ, ибо онѣ суть деспотическія (т.-е. такія, гдѣ правители властвуютъ надъ гражданами, какъ господа надъ рабами), государство же есть общеніе свободныхъ людей (а не господина и рабовъ). Слѣдовательно тѣ формы государственнаго устройства, которыя имѣютъ въ виду общее благо или общее полезное дѣло (т.-е. общее для всего государства, для всей совокупности гражданъ), въ противоположность своему собственному, т.-е. индивидуальному, личному, частному добру, благу, признаны Аристотелемъ хорошими, правильными именно потому, что общее благо — по Аристотелю — и есть верховная, послѣдняя цѣль государства. Здѣсь Аристотель какъ бы спрашиваетъ просто: какая цѣль всякаго государства? и отвѣчаетъ — „общее благо тѣхъ людей, которые составляютъ государство".

Затѣмъ Аристотель рѣшаетъ вопросъ: какіе же виды этихъ главныхъ родовъ государственнаго устройства?

Онъ говоритъ, что „для рѣшенія этого вопроса слѣдуетъ начать съ разсмотрѣнія правильныхъ формъ, ибо когда будутъ опредѣлены ихъ виды, то уклоненія отъ нихъ станутъ сами по себѣ ясны (очевидны, откроются сами собой)".

„Такъ какъ государственное устройство и правительство означаетъ, въ сущности, одно и то же, а правительство есть то̀, что̀ имѣетъ въ государствѣ верховную власть, — верховную же власть можетъ имѣть или одинъ только человѣкъ, или меньшинство, или большинство, — то поэтому, если этотъ одинъ человѣкъ, или если меньшинство, или большинство, правя государствомъ, имѣютъ въ виду общую пользу, общее благо, то эти формы государственнаго устройства должны быть необходимо правильными; напротивъ, тѣ формы государственнаго устройства, которыя имѣютъ въ виду частную пользу, частное благо — или одного человѣка, или меньшинства, или большинства — должны быть уклоненіями отъ правильныхъ формъ или ихъ извращеніями, искаженіями; ибо или принадлежащихъ къ государству людей не должно вовсе называть гражданами, или же, если мы называемъ ихъ гражданами, то должно ихъ сдѣлать и участниками въ томъ, что̀ доставляетъ общую пользу, общее благо политическому общенію, государству".

„То единовластіе (т.-е. то монархическое устройство) государства, гдѣ верховная власть принадлежитъ одному чело-

вѣку (монарху), имѣющему въ виду общую пользу, общее благо, обыкновенно называютъ царскимъ правленіемъ, царевластіемъ (βασιλεία); правленіе меньшинства (имѣющаго въ виду общее благо) называютъ аристократіею, или потому что тамъ властвуютъ только наилучшіе (ἄριστοι), или потому что они, это меньшинство, имѣютъ въ виду наилучшее (τὸ ἄριστον), т.-е. наиболѣе общее благо государства; наконецъ, то государство, которое устроено такъ, что въ немъ правитъ большинство, имѣя въ виду общую пользу, общее благо, носитъ имя, собственно принадлежащее всѣмъ государствамъ, какое бы то ни было ихъ устройство, или всѣмъ его формамъ, а именно называется πολιτεία (но здѣсь уже въ тѣсномъ смыслѣ слова государство съ всегражданскимъ или, какъ теперь говорятъ, республиканскимъ правленіемъ, правительствомъ). Конечно, весьма возможно, что одинъ человѣкъ или меньшинство отличаются отъ другихъ добродѣтелью (и на этомъ основаніи они, какъ наилучшіе люди, правятъ государствомъ); но едва-ли можно сказать о большинствѣ, чтобы оно могло удовлетворить требованіямъ всей добродѣтели вообще, въ ея цѣлости; ибо оно удовлетворяетъ развѣ только требованіямъ воинской добродѣтели, мужества,— такъ какъ она развивается именно въ большинствѣ (только большинство можетъ споспѣшествовать своимъ мужествомъ общему благу, сохраняя, защищая государство и его устройство). Поэтому въ такой формѣ государственнаго устройства, которая называется *политіею* въ собственномъ смыслѣ, верховная власть, правленіе, находится въ рукахъ всѣхъ тѣхъ граждапъ, которые носятъ оружіе“.

„Извращенія же или искаженія этихъ правильныхъ формъ государственнаго устройства или уклоненія отъ нихъ суть: тираннія, какъ извращеніе царскаго правленія; олигархія, какъ извращеніе аристократіи, и демократія, какъ извращеніе политіи, а именно: тираннъ есть единовластитель (монархъ), имѣющій въ виду пользу, благо, только одного человѣка (т.-е. самого себя); олигархія есть форма государственнаго устройства, имѣющая въ виду пользу, благо только богатыхъ, которые обыкновенно составляютъ меньшинство; наконецъ, демократія есть форма государственнаго устройства, имѣющая въ виду пользу, благо только неимущихъ, бѣдныхъ, которые обыкновенно составляютъ большинство, народъ въ тѣсномъ смыслѣ. Но ни одна изъ этихъ неправильныхъ формъ государственнаго устройства не имѣетъ въ виду общей пользы, общаго блага, между тѣмъ какъ общая польза или общее благо и составляетъ цѣль государства; ибо государство не есть общеніе людей, соединенныхъ только сожитіемъ ихъ въ одной мѣстности, и его цѣль не есть только защита, охрана отъ обидъ (неправдъ и несправедливостей) при взаимныхъ сношеніяхъ людей между собою. Конечно, и это все необходимо для существованія государства, но и при существованіи всего этого еще нельзя говорить собственно, чтобы государство существовало; напротивъ, государство есть общеніе счастливой жизни, простирающееся на дома и на роды, съ цѣлью совершенной и самодовлѣющей, самостоятельной жизни, хотя, конечно, это недостижимо, если люди не будутъ жить въ одной мѣстности и не будутъ вступать между собою въ брачные и въ другіе разнаго рода союзы“.

„Итакъ цѣль государства есть благожитіе (счастливая и достойная жизнь), а все прочее есть только средство для этой цѣли. Государство же есть общеніе домовъ, семействъ и родовъ или селъ, для жизни совершенной (исполняющей свое назначеніе) и самодовлѣющей, самостоятельной, подъ которою (жизнью) разумѣется здѣсь жизнь счастливая и нравственно добрая, прекрасная“.

„Отсюда слѣдуетъ, что всѣ тѣ люди, которые болѣе споспѣшествуютъ своими дѣлами такому общенію, его цѣли, онито и болѣе причастны государству, т.-е. имѣютъ болѣе правъ на участіе въ дѣлахъ государства, чѣмъ тѣ, которые относительно свободнаго и благороднаго происхожденія равняются съ ними или даже превосходятъ ихъ, но въ политической (гражданской) добродѣтели стоятъ ниже ихъ; а также болѣе чѣмъ тѣ, которые превосходятъ ихъ богатствомъ, но уступаютъ имъ въ добродѣтели“.

В. Кому должна принадлежать въ государствѣ верховная власть? Содержаніе этой главы находится въ непосредственной внутренней связи съ содержаніемъ предшествующей главы.

Въ предшествующей главѣ опредѣлилъ Аристотель разные

роды и виды государственнаго устройства, не вымышленные имъ, а дѣйствительно существовавшіе тогда въ разныхъ государствахъ, и тѣмъ самымъ указалъ: кому въ *дѣйствительности* принадлежитъ въ разныхъ государствахъ верховная власть. Но этимъ указаніемъ онъ не могъ удовольствоваться, приступая къ начертанію, изображенію наилучшаго государства, потому что въ наилучшемъ государственномъ устройствѣ должно быть уже опредѣлено, кому должна принадлежать здѣсь верховная власть.

Поэтому-то здѣсь Аристотель обращается уже къ вопросу: кому *должна* принадлежать въ государствѣ верховная власть (κυρία ἀρχή)?—весьма важному вопросу при опредѣленіи наилучшаго государственнаго устройства, потому что главный элементъ въ государствѣ есть верховная власть, т.-е. самостоятельный ея обладатель, такъ какъ имъ-то и обусловливается особенный, спеціальный характеръ всего государственнаго устройства, до того, что данное государственное устройство и данная верховная власть въ государствѣ обозначаются однимъ и тѣмъ же именемъ; такъ, напримѣръ, гдѣ верховная власть принадлежитъ демосу, народу, тамъ и государственное устройство называется демократіею, народовластіемъ.

Приступая къ рѣшенію сказаннаго вопроса, Аристотель говоритъ: „Трудно опредѣлить, рѣшить вопросъ: кому должна принадлежать въ государствѣ верховная власть. Конечно (продолжаетъ онъ), или массѣ, всему множеству, большинству гражданъ (какъ въ демократіи), или же богатымъ (какъ въ олигархіи), или лучшимъ людямъ (какъ въ аристократіи), или одному лучшему изъ всѣхъ (какъ царю, въ царскомъ правленіи), или, наконецъ, тиранну (какъ въ тиранніи). Но при всякомъ такомъ рѣшеніи этого вопроса, есть, кажется, своего рода сомнѣніе, затрудненіе".

„Какъ же это? Положимъ, что верховная власть въ государствѣ была бы дана бѣднымъ, и они, опираясь на свою многочисленность, раздѣлили бы между собою имущество богатыхъ, то это не было бы несправедливымъ. Но если это и справедливо, то послѣ этого что же можно назвать несправедливостью? А также если верховная власть будетъ дана всѣмъ гражданамъ (т.-е. не только бѣднымъ) и большинство изъ этихъ всѣхъ раздѣлитъ между собою имущество (поземельное) меньшинства, то это повредитъ государству, погубитъ его; но такъ какъ правда и справедливость не вредитъ тому, не губитъ того или то, въ комъ или въ чемъ она пребываетъ, то слѣдовательно и для государства правда и справедливость (добродѣтель или какъ добродѣтель) не есть что-либо вредное, пагубное. Отсюда очевидно, что такой законъ, которымъ раздѣляется такимъ образомъ имущество богатыхъ между бѣдными, или меньшинства (между большинствомъ), не можетъ быть справедливымъ".

Такія-то сомнительныя, противныя правдѣ и справедливости стороны видитъ Аристотель именно въ демократіи.

„Далѣе, еслибы было иначе (говоритъ Аристотель), то всѣ дѣянія тиранна необходимо были бы также справедливыми, потому что онъ, будучи сильнѣйшимъ, точно такъ же дѣйствуетъ насильственно, принудительно противъ всѣхъ гражданъ, какъ большинство (въ демократіи) дѣйствуютъ противъ богатыхъ".

Такую-то сомнительную сторону, противную правдѣ и справедливости видитъ Аристотель въ тиранніи.

„Поэтому не справедливо ли (спрашиваетъ Аристотель), чтобы властвовало (имѣло верховную власть) меньшинство, именно богатые (т.-е. какъ въ олигархіи)? Но еслибы и они дѣйствовали (противъ большинства) точно такъ же, какъ и тѣ, насильственно, принудительно (т.-е. какъ большинство противъ меньшинства и какъ тираннъ противъ всѣхъ), ограбляя большинство и отнимая у него имущество, то было ли бы это справедливо? Еслибы было, то въ такомъ случаѣ былъ бы справедливъ и тотъ законъ, о которомъ мы только-что сказали".

Такую сомнительную сторону, противную правдѣ и справедливости, видитъ Аристотель въ олигархіи.

„Итакъ (заключаетъ онъ) очевидно, что все это (т.-е. всѣ сказанныя формы государственнаго устройства) дурно и неправедно и несправедливо".

„Но не должно ли властвовать и управлять всѣмъ лучшимъ людямъ (какъ въ аристократіи)? Въ такомъ случаѣ всѣ остальные (граждане), не имѣя права участвовать въ начальствованіи, во власти, необходимо окажутся людьми безъ чести,

безъ почета, потому что, по общему мнѣнію, честь, почетъ состоитъ въ начальствованіи, во власти; а когда начальствуютъ одни и тѣ же (граждане), то прочіе необходимо должны оставаться безъ чести, безъ почета“.

Такую сомнительную сторону, противную правдѣ и справедливости, видитъ Аристотель въ аристократіи.

„Можетъ быть, лучше, чтобы верховная власть принадлежала одному человѣку, который превосходитъ всѣхъ, лучше всѣхъ гражданъ (это монархія, какъ царское правленіе)? Но это будетъ еще олигархичнѣе, потому что въ такомъ случаѣ всѣ, кромѣ одного человѣка, лишатся чести, почета“.

Такую сомнительную сторону, противную правдѣ и справедливости, видитъ Аристотель въ царскомъ правленіи.

„Можетъ быть, кто скажетъ, что вообще дурно, когда верховная власть принадлежитъ человѣку, а не закону, ибо душа человѣческая подвержена страстямъ? Но если самый законъ будетъ (напримѣръ) олигархическимъ или демократическимъ, то какая будетъ въ этомъ разница, въ виду тѣхъ затрудненій, сомнѣній, на которыя мы только что указали? Все сказанное прежде—необходимо будетъ имѣть мѣсто и въ этомъ случаѣ“.

„О прочихъ сторонахъ этого вопроса поговоримъ въ другомъ мѣстѣ“. (И въ самомъ дѣлѣ Аристотель разсматриваетъ впослѣдствіи вопросъ: полезнѣе ли, чтобы властвовали лучшіе люди, или же чтобы властвовали лучшіе законы?)

„Что же касается того, что на верховную власть имѣетъ болѣе права большинство, чѣмъ меньшинство, даже чѣмъ наилучшіе люди, которыхъ всегда бываетъ меньшинство, такъ что слѣдуетъ отдать предпочтеніе демократіи не только предъ олигархіею, но и предъ аристократіею и царевластіемъ, то хотя это мнѣніе и можетъ представить нѣкоторыя сомнѣнія, все-таки, кажется, оно содержитъ въ себѣ близкое къ истинѣ рѣшеніе сказаннаго вопроса. Это потому, что хотя изъ большинства каждый человѣкъ въ отдѣльности и не вполнѣ совершенъ, однакоже многіе люди вмѣстѣ могутъ быть, конечно, лучше каждаго изъ нихъ, въ отдѣльности взятаго, подобно тому какъ пиръ въ складчину, конечно, можетъ быть лучше пира, устроеннаго иждивеніемъ одного человѣка. Изъ числа многихъ людей каждый человѣкъ въ отдѣльности владѣетъ, конечно, только из-

вѣстною частью, долею добродѣтели и разумности, но, вмѣстѣ соединенные, какъ множество—это уже какъ бы одинъ человѣкъ, имѣющій много рукъ, много ногъ, много чувствъ; таково же множество и въ отношеніи нравственномъ, умственномъ. Поэтому многіе (вмѣстѣ) лучше (одного) судятъ о произведеніяхъ какъ музыки, такъ и поэзіи; ибо одинъ человѣкъ оцѣниваетъ своимъ сужденіемъ одну часть, другой—другую часть, и только всѣ люди вмѣстѣ оцѣниваютъ цѣлое. Но при всемъ томъ, различіе между однимъ превосходнымъ, совершеннымъ человѣкомъ и каждымъ отдѣльнымъ человѣкомъ изъ всего множества людей таково же, какое существуетъ между красивыми и некрасивыми, между рисункомъ художника и дѣйствительностью, именно такое различіе состоитъ въ томъ, что разрозненное *здѣсь* (въ дѣйствительности) соединено *тамъ* (въ рисункѣ) въ одно цѣлое, хотя въ то же время (индивидъ) изъ множества можетъ имѣть (въ дѣйствительности) глаза или другой членъ даже болѣе красивыми, чѣмъ этотъ же членъ изображенъ на рисункѣ“.

„Но неясно еще (продолжаетъ Аристотель), во всякомъ ли народѣ, вообще множествѣ, возможно такое отношеніе большинства къ меньшинству лучшихъ людей (т.-е. что большинство имѣетъ болѣе права на верховную власть, чѣмъ меньшинство даже лучшихъ людей). По крайней мѣрѣ относительно нѣкоторыхъ народовъ совершенно ясно, что такое отношеніе вовсе немыслимо, ибо иначе то же самое положеніе пришлось бы примѣнять и къ (прочимъ) животнымъ—вѣдь ничѣмъ не отличаются иные люди отъ прочихъ животныхъ. Но тѣмъ не менѣе ничто не препятствуетъ тому, чтобы сказанное было признано вѣрнымъ, относительно извѣстнаго народа при извѣстныхъ обстоятельствахъ“.

На все это Онкенъ дѣлаетъ слѣдующія замѣчанія:

„Во всей греческой политической литературѣ это—единственное мѣсто, гдѣ говорится не только съ почтеніемъ, но и съ убѣжденіемъ *о правѣ голоса народной совѣсти*, на основаніи внутреннихъ причинъ, а не на основаніи цѣлесообразности; обыкновенно же съ несказанною надменностью смотрѣли свысока записные философы-спеціалисты (Philosophen der Schule) на смѣшанное (пестрое) общество профановъ, которое въ народныхъ собраніяхъ, въ судебныхъ засѣданіяхъ

и въ театрахъ имѣло обыкновеніе давать выраженіе своей волѣ, своему чувству права и своему эстетическому вкусу. Самое большее, чего можно было добиться отъ этой пристрастной односторонности (записныхъ философовъ) —это развѣ только слѣдующее, какъ содержащееся въ ихъ невольной уступкѣ,— что-де ничего не подѣлаешь съ этою проклятою расою, которая называетъ себя демосомъ, народомъ; что если чернь должна повиноваться, то не должно топтать ее ногами; что надобно помириться съ этою горькою необходимостью, относясь къ народу съ возможною снисходительностью". Иначе смотритъ на народъ Аристотель. Объ обязанности воздавать народу принадлежащее ему (должное) говоритъ онъ не въ духѣ партіи или философской школы, которая стоитъ и падаетъ со своимъ притязаніемъ на единовластіе, а съ точки зрѣнія государственнаго человѣка, который безпристрастно имѣетъ въ виду благо всего общества, и психолога, который способенъ понять инстинкты великаго народа. Онъ вѣритъ въ облагороженіе индивида посредствомъ чувства, присущаго всему обществу, къ которому онъ принадлежитъ; вѣритъ въ пріумноженіе въ индивидѣ силы и разумности, въ развитіи его хорошихъ влеченій и въ смягченіе дурныхъ чрезъ поглощеніе его въ высшей единицѣ (т.-е. въ государствѣ), и вотъ это-то и есть единственная этическая точка зрѣнія, съ какой можетъ быть приписано демосу внутреннее право на верховную власть. При этомъ Аристотель приводитъ такой примѣръ, который уже самъ по себѣ содержитъ большую уступку. Онъ упоминаетъ о способности со стороны публики вообще судить о предметахъ эстетическаго вкуса, какъ объ истинѣ, не требующей доказательства, и однакоже въ этой именно области право массы произносить рѣшительный приговоръ гораздо болѣе подвергалось оспариванію и гораздо болѣе можетъ быть оспариваемо, нежели въ области публичной жизни, гдѣ дѣло идетъ о благѣ и злѣ для каждаго индивида, и гдѣ здравый инстинктъ весьма часто видитъ болѣе, нежели весь разумъ всѣхъ разумныхъ. Аристотель убѣжденъ не только въ могуществѣ, но и въ правѣ, которое принадлежитъ всему народу, и довѣряетъ обоимъ, что они могутъ имѣть благотворное дѣйствіе; онъ вѣритъ въ добрый духъ, развивающійся изъ совмѣстнаго дѣйствія благородныхъ

и неблагородныхъ элементовъ, въ силу естественнаго превосходства первыхъ и способности къ преобразованію послѣднихъ".

„Такимъ образомъ (продолжаетъ Аристотель), на основаніи сказанныхъ соображеній, можно рѣшить какъ предложенный вопросъ о лицахъ, которымъ должна принадлежать въ государствѣ верховная власть, такъ и состоящій съ нимъ въ непосредственной связи вопросъ о томъ, на что̀ должна простирать свою власть масса свободныхъ гражданъ, а подъ ними разумѣю я здѣсь всѣхъ тѣхъ гражданъ, которые не отличаются отъ другихъ особенно рѣзко ни богатствомъ и ни какою добродѣтелью, никакимъ личнымъ достоинствомъ (а такіе граждане и составляютъ большинство). Предоставить такимъ людямъ участіе въ начальствованіи, во власти—опасно, ибо съ одной стороны, вслѣдствіе отсутствія въ нихъ чувства правды и справедливости, они будутъ дѣлать неправды и несправедливости, а съ другой стороны, вслѣдствіе недостатка разумности, они будутъ поступать ошибочно; однакоже опасно также и совершенно устранить ихъ отъ такого участія, потому что когда многіе въ государствѣ лишены такого почета, и притомъ они будутъ бѣдны, то вслѣдствіе этого государство необходимо наполняется врагами (враждебными элементами). Поэтому остается допустить ихъ къ участію въ совѣтѣ и судѣ, но не допускать ихъ къ занятію правительственныхъ должностей. Такъ дѣйствительно и поступилъ Солонъ, какъ и нѣкоторые другіе законодатели, предоставляя такимъ людямъ право избранія правительственныхъ лицъ, а также право контроля надъ ними, но въ то же время не допуская ни одного изъ нихъ въ отдѣльности къ занятію этихъ должностей; ибо хотя всѣ вмѣстѣ они и имѣютъ достаточно смысла, пониманія, и въ соединеніи съ лучшими (гражданами) приносятъ государству пользу,—подобно тому, какъ и грубыя, непитательныя вещества, вмѣстѣ съ веществами очищенными, питательными, дѣлаютъ всю пищу болѣе питательною, полезною, чѣмъ малая доля одного очищеннаго, питательнаго только вещества,—но каждый изъ нихъ въ отдѣльности оказывается недостаточно совершеннымъ въ своемъ сужденіи".

Такъ рѣшаетъ Аристотель вопросъ: на что̀ именно должна простирать свою власть масса, большинство свободныхъ гражданъ, или опредѣляется мѣра тѣхъ основныхъ политическихъ

правъ, въ которыхъ, по мнѣнію Аристотеля, не должно отказывать ни одному свободнорожденному, полному гражданину въ эллинскомъ государствѣ. Но не должно допускать ихъ къ занятію правительственныхъ должностей, ибо это право требуетъ уже особенныхъ условій, какъ ручательствъ и въ личной независимости гражданъ, и въ умственномъ и нравственномъ образованіи, которыя (условія) во всякомъ государствѣ могутъ быть представлены не большинствомъ всякихъ гражданъ безъ различія, а только меньшинствомъ наилучшихъ, отличнѣйшихъ гражданъ. Но рѣшеніе вопроса о томъ, представляютъ ли въ самомъ дѣлѣ такія ручательства, такія-то извѣстныя лица, предоставляетъ Аристотель рѣшенію большинства народа, который и выражаетъ свое рѣшеніе, какъ мнѣніе о лицахъ, выборомъ или невыборомъ ихъ въ правительственныя должности. Масса (народъ) должна образовать изъ себя также и судилище, которое должно рѣшать, исполнилъ ли свой долгъ, свои обязанности избранный такимъ образомъ кандидатъ, или же не исполнилъ. А именно: при отданіи отчета по истеченіи извѣстнаго срока службы извѣстного должностнаго лица, народъ долженъ произносить свой приговоръ, въ чемъ и состоитъ контроль народа надъ всѣми правительственными лицами". Вотъ въ обоихъ этихъ случаяхъ, т.-е. и въ избраніи правительственныхъ лицъ, и въ контролѣ надъ ними, дѣйствуетъ народъ, демосъ, какъ обладающій верховною властью, чтò—по мнѣнію Аристотеля—совершенно въ порядкѣ вещей (т.-е. такъ тому и быть должно).

„Но такое устройство государства (говоритъ Аристотель) представляетъ собою прежде всего слѣдующее затрудненіе: судить о томъ, правильно ли кто лечитъ, подобаетъ, кажется, только тому, кто самъ въ состояніи лечить, т.-е. дѣлать здоровымъ страдающаго извѣстною болѣзнью, именно только врачу. Подобное тому же слѣдуетъ сказать о всякой другой практической (спеціальной) технической дѣятельности и о всякомъ другомъ искусствѣ. Какъ врачъ долженъ, кажется, давать отчетъ въ томъ, чтò онъ дѣлаетъ (въ качествѣ врача), только врачамъ же, такъ и всѣ другіе (спеціалисты) должны быть, кажется, подъ контролемъ только подобныхъ себѣ (спеціалистовъ). Но врачъ (замѣчаетъ Аристотель), во-первыхъ, тотъ, кто практикуетъ, лечитъ въ отдѣльныхъ случаяхъ; а во-вторыхъ, также

и тотъ, кто владѣетъ всею областью врачебнаго искусства, и, наконецъ, въ-третьихъ, еще и тотъ, кто имѣетъ общія познанія въ этомъ искусствѣ; ибо найдутся люди, имѣющіе общія познанія даже во всѣхъ искусствахъ, и мы все-таки предоставляемъ право сужденія и этимъ людямъ, имѣющимъ только общее образованіе, какъ и вполнѣ свѣдущимъ въ искусствѣ".

„Вотъ и относительно избранія правительственныхъ лицъ имѣетъ мѣсто, кажется, такое же соображеніе" (т.-е. не требуется для этого спеціальныхъ познаній и вообще особенныхъ личныхъ качествъ, достоинствъ).

„Но на это возразятъ, можетъ быть, что правильное избраніе правительственныхъ лицъ подобаетъ только тому, кто понимаетъ, въ чемъ тутъ дѣло (т.-е. цѣль, для которой избираютъ кого-нибудь): избрать геометра подобаетъ людямъ, свѣдущимъ въ геометріи; избраніе кормчаго—свѣдущимъ въ корабельномъ дѣлѣ. Ибо если въ оныхъ дѣлахъ, искусствахъ и принимаютъ участіе нѣкоторые и изъ постороннихъ лицъ (неспеціалисты), то все же не въ большей мѣрѣ и степени, чѣмъ самые спеціалисты. Слѣдовательно, на основаніи этихъ соображеній (этого разсужденія), народъ не долженъ бы имѣть, кажется, права избранія правительственныхъ лицъ и контроля надъ ними".

„Но всѣ эти сображенія недостаточно правильны: мы основываемся въ этомъ случаѣ, во-первыхъ, на томъ положеніи, на той мысли, которую прежде высказали, и предполагая при этомъ, что большинство, народъ, стоитъ не на слишкомъ уже низкой ступени развитія, образованности, а именно: прежде мы высказали, что каждый изъ массы (большинства) будетъ, конечно, худшимъ судьею, чѣмъ спеціалистъ, въ какомъ-либо дѣлѣ; но что всѣ вмѣстѣ члены большинства могутъ судить если не лучше, то и не хуже спеціалистовъ. Сверхъ того, во-вторыхъ, есть нѣкоторыя вещи, предметы, въ которыхъ свѣдущъ даже и тотъ, кто самъ не владѣетъ искусствомъ дѣлать, приготовлять, производить ихъ; такъ что приготовители, производители такихъ вещей не только не единственные, но даже и не лучшіе въ нихъ судьи. Такъ, напримѣръ, судить о домѣ въ состояніи не только тотъ, кто его построилъ, но и тотъ, кто пользуется имъ, каковъ хозяинъ дома; и при томъ онъ

можетъ судить о немъ еще лучше строителя. Или, напримѣръ, о достоинствѣ руля кормчій судитъ лучше, чѣмъ плотникъ; точно такъ о кушаньяхъ судитъ лучше повара гость, сидящій за трапезой. Такимъ-то образомъ достаточно повидимому устраняется то затрудненіе, на которое мы указали выше".

„Но затѣмъ остается еще другое затрудненіе, находящееся въ связи съ предыдущимъ, а именно: кажется несообразнымъ, чтобы (простые люди) имѣли болѣе рѣшительную власть и преимущество предъ (лучшими) людьми, въ такихъ важнѣйшихъ дѣлахъ, какъ контроль надъ правительственными лицами и какъ избраніе ихъ. Между тѣмъ въ нѣкоторыхъ государствахъ дается народу (демосу) это право, какъ было уже сказано, ибо тамъ народъ, т.-е. народное собраніе имѣетъ верховную власть (верховенство, господство), во всѣхъ этихъ дѣлахъ; а низкій цензъ уполномочиваетъ всѣхъ почти участвовать въ народномъ собраніи, въ народномъ совѣтѣ и въ народномъ судѣ, тогда какъ, напротивъ, должность управляющаго государственною казною, предводителя войскомъ и другія важныя правительственныя должности обыкновенно требуютъ высокаго ценза. Но и это затрудненіе, сомнѣніе устраняется такъ же легко, какъ и предшествующее. Такой порядокъ дѣлъ даже праведенъ и справедливъ, ибо въ такомъ случаѣ не отдѣльный членъ въ народномъ судилищѣ, въ народномъ совѣтѣ и въ народномъ собраніи имѣетъ верховную власть, а цѣлое народное судилище, цѣлый народный совѣтъ и цѣлое народное собраніе или цѣлый народъ; каждый же индивидъ въ нихъ есть только часть этихъ правительственныхъ учрежденій. Такую-то часть (такого члена) и называю я булевтомъ (совѣтникомъ), экклезіастомъ и дикастомъ".

„Такъ оправдывается та верховная власть массы, гражданъ или народа въ важнѣйшихъ государственныхъ дѣлахъ. Ибо народъ состоитъ изъ многихъ гражданъ, и даже самый цензъ всѣхъ ихъ вмѣстѣ взятыхъ будетъ гораздо выше, больше, нежели цензъ тѣхъ лицъ, которыя занимаютъ правительственныя должности, взятыхъ или по одиночкѣ, или вмѣстѣ, но составляющихъ меньшинство. Итакъ вотъ какимъ образомъ устраняется сказанное затрудненіе, сомнѣніе (возраженіе)".

Все это изслѣдованіе свое Аристотель заключаетъ слѣдующими словами: „Но изъ перваго, высказаннаго нами, затрудненія, сомнѣнія (т.-е. изъ опасенія эксплуатаціи гражданъ какимъ-либо правительствомъ, злоупотребленія имъ своею властью во вредъ интересамъ цѣлаго государства, на что уже было указано), ничто не выступаетъ на видъ съ такою ясностью, какъ то, что, съ одной стороны, верховная власть въ государствѣ должна принадлежать законамъ, правильно постановленнымъ (т.-е. предполагая, что они правильны въ основныхъ своихъ положеніяхъ); и что, съ другой стороны, правитель — будетъ ли это одно лицо, или нѣсколько лицъ — долженъ простирать свою власть только на тѝ, относительно чего законъ не въ состояніи высказать точныхъ положеній, потому что въ общихъ выраженіяхъ неудобно опредѣлить ясно всѣ особенные, частные случаи. Но каковы должны быть эти правильно постановленные законы — это пока еще не выяснено, и вопросъ этотъ до сихъ поръ представляетъ такое же затрудненіе, какъ и прежде. Очевидно только одно, что подобно формамъ государственнаго устройства и законы необходимо бываютъ дурны или хороши, праведны и справедливы или неправедны и несправедливы, ибо законы должны приноравливаться къ данной формѣ государственнаго устройства. А если такъ, то отсюда съ полною очевидностью слѣдуетъ, что при правильныхъ формахъ государственнаго устройства и законы суть необходимо правильные, праведные и справедливые, а при неправильныхъ, искаженныхъ, извращенныхъ — и законы неправильные, неправедные и несправедливые".

Такъ какъ поставленный здѣсь Аристотелемъ вопросъ: кому должна принадлежать верховная власть въ государствѣ — значитъ, кому должна принадлежать она *по правдѣ и справедливости*, по ея требованіямъ, то поэтому онъ и считаетъ далѣе необходимымъ опредѣлить ближайшимъ образомъ, что въ этомъ отношеніи есть дѣйствительное праведное и справедливое, и въ самомъ дѣлѣ опредѣляетъ здѣсь праведное и справедливое такъ, какъ уже прежде опредѣлилъ онъ его въ своей Этикѣ, а именно: что праведное и справедливое есть равное, т.-е. что правда и справедливость требуетъ политическаго равенства правъ всѣхъ гражданъ, а потому онъ

признаетъ, напротивъ, неправеднымъ и несправедливымъ со стороны гражданъ требовать политическаго преимущества предъ другими на основанiи какого-либо превосходства своего предъ другими.

При этомъ Аристотель отправляется отъ той основной своей мысли, что въ государствѣ должна господствовать правда и справедливость, которая составляетъ самую высшую, верховную цѣль государства, такъ какъ въ правдѣ и справедливости и заключается общее благо государства. Затѣмъ Аристотель спрашиваетъ: какимъ же образомъ распредѣлить или раздать власть въ государствѣ на основанiи правды и справедливости? Конечно, всѣ лица требуютъ себѣ исключительно власти во имя правды и справедливости; но люди обыкновенно ошибаются въ приложенiи ея на дѣлѣ, какъ принципа распредѣленiя власти. Поэтому-то Аристотель и считаетъ необходимымъ изслѣдовать еще ближе прежнiй вопросъ о томъ, кому должна принадлежать въ государствѣ верховная власть.

Это изслѣдованiе начинаетъ Аристотель слѣдующими словами: „Конечная цѣль всѣхъ наукъ и искусствъ есть *благо* (а что это такъ, то это старался доказать Аристотель въ своей Этикѣ, которая начинается именно съ такого положенiя); *величайшее* благо, и притомъ благо по преимуществу, есть конечная цѣль *наиглавнѣйшей* изъ всѣхъ наукъ, какова *Политика*. Благо, какъ цѣль Политики, есть праведное и справедливое, т.-е. общеполезное (полезное и гражданину, и цѣлому государству). Но по общему же мнѣнiю праведное и справедливое есть нѣчто равное, до нѣкоторой степени согласное съ тѣми нашими философскими изслѣдованiями, въ которыхъ мы обсуждали разные этическiе вопросы, а именно, когда говорятъ, что праведное и справедливое есть относительное понятiе, опредѣляемое, обусловливаемое вещью или лицомъ, и что для равныхъ или между равными должно быть равенство. Поэтому не должно оставаться для насъ темнымъ (должно быть разъяснено), въ чемъ для лицъ состоитъ равенство, и въ чемъ неравенство; ибо этотъ вопросъ представляетъ трудности, затрудненiя, сомнѣнiя и принадлежитъ къ области политической философiи“.

Именно въ Этикѣ Аристотель признаетъ два вида правды

и справедливости, сообразно съ двоякимъ значенiемъ равенства, составляющимъ ея сущность. Правда и справедливость перваго вида предполагаетъ, что граждане совершенно абсолютно равны между собою, и поэтому въ случаѣ нарушенiя этого равенства, именно въ гражданскихъ договорахъ, правда и справедливость возстановляетъ нарушенное равенство, и въ этомъ смыслѣ Аристотель называетъ ее уравнивающею. Другой видъ правды и справедливости—это неправда и несправедливость, которая воздаетъ каждому равное, какъ должное, сообразно его природѣ, натурѣ или личному достоинству, именно: бо́льшему по достоинству въ этомъ отношенiи больше, меньшему меньше; распредѣляя *такимъ-то* образомъ всѣ блага между лицами, гражданами, а слѣдовательно и власть, эта правда и справедливость дѣйствуетъ уже не въ частныхъ, какъ первая, а въ политическихъ соотношенiяхъ гражданъ. Вотъ въ смыслѣ-то распредѣляющей правды и справедливости праведное и справедливое и есть равное—въ значенiи равнаго для равныхъ и неравнаго для неравныхъ. Аристотель и спрашиваетъ теперь: какое же вѣрное мѣрило должно признать для опредѣленiя достоинства лицъ при праведномъ и справедливомъ распредѣленiи между гражданами верховной власти, или какое мѣрило было бы согласно съ требованiемъ распредѣляющей правды и справедливости, состоящимъ въ воздаянiи каждому равнаго сообразно съ его достоинствомъ, ибо „правда и справедливость есть равенство, однакоже не какъ равенство для всѣхъ, а только какъ равенство для равныхъ. И (наоборотъ) неравенство есть правда и справедливость, но (также) не для всѣхъ, а только для неравныхъ“.

„Можетъ быть, кто-нибудь станетъ утверждать (такъ начинаетъ свое изслѣдованiе Аристотель), что превосходство одного гражданина предъ другимъ въ какомъ-либо благѣ (т.-е. вообще въ чемъ-либо хорошемъ) должно быть мѣриломъ для неравенства гражданъ относительно начальствованiя, власти, хотя бы относительно всего прочаго и не дѣлаемо было между ними различiя, а существовало совершенное равенство, потому что для различныхъ лицъ и праведное и справедливое, и достоинство также различны“.

„Но еслибы была вѣрна *эта* мысль, то преимущество въ

политическихъ правахъ должно было бы принадлежать и тѣмъ лицамъ, которыя превосходятъ другихъ цвѣтомъ кожи, ростомъ и всякимъ другимъ даже малѣйшимъ благомъ, хорошимъ качествомъ. Но не очевидно ли, что это ложно? ибо вѣдь это видно и изъ разсмотрѣнія *другихъ* наукъ и искусствъ (т.-е. не говоря уже о Политикѣ). Такъ, напримѣръ, при равномъ искусствѣ игроковъ на флейтѣ лучшую флейту не слѣдуетъ, конечно, давать тому, кто превосходитъ другихъ своимъ (благороднымъ, знатнымъ) происхожденіемъ, ибо отъ этого онъ не станетъ играть лучше, а преимущество передъ прочими въ инструментѣ должно предоставлять тому, кто превосходитъ другихъ самимъ искусствомъ".

„Если до сихъ поръ сказанное еще недостаточно выясняетъ дѣло, то мы надѣемся пояснить его такимъ образомъ. Положимъ, что кто-нибудь, превосходя другихъ въ игрѣ на флейтѣ, далеко отстоитъ отъ нихъ въ благородствѣ происхожденія (знатности) или въ красотѣ; положимъ также, что каждое изъ этихъ достоинствъ — благородство происхожденія (знатность) и красота — есть бо̀льшее благо, добро (лучшее качество), чѣмъ искусство играть на флейтѣ, и что люди, имѣющіе эти качества, стоятъ гораздо выше сравнительно съ тѣмъ, насколько игрокъ на флейтѣ превосходитъ ихъ своимъ искусствомъ, то при всемъ томъ лучшая флейта все-таки должна быть дана ему, а не имъ, ибо въ противномъ случаѣ всякое преимущество богатства или благородства происхожденія (знатности) должно бы содѣйствовать успѣху самаго дѣла (т.-е. игрѣ на флейтѣ), а между тѣмъ эти преимущества въ дѣйствительности не оказываютъ дѣлу, игрѣ на флейтѣ, никакого содѣйствія, никакого благопріятнаго вліянія. Сверхъ того, на этихъ основаніяхъ всякое благо (хорошее качество) можно было бы сравнивать со всякимъ другимъ благомъ (хорошимъ качествомъ). Такъ если кто по росту имѣетъ преимущество передъ другими, то и вообще ростъ пришлось бы сравнивать относительно достоинства и съ богатствомъ, и съ свободорожденіемъ. Положимъ, напримѣръ, что А по росту своему имѣетъ болѣе преимущества передъ другими, чѣмъ Б по своей добродѣтели, допуская, что вообще ростъ можетъ имѣть болѣе преимущества, чѣмъ добродѣтель, все можно было бы сравнивать между собою, потому что если данная величина (какой-либо вещи) лучше (цѣннѣе) данной величины (другой вещи), то ясно, что должна быть и такая величина, т.-е. такой ростъ, который равенъ съ извѣстною величиною. Но такъ какъ это невозможно, то и въ политической средѣ тѣ, очевидно, поступаютъ разумно, кто не оспариваетъ другъ у друга правительственныхъ должностей на основаніи всякаго личнаго неравенства. Такъ, напримѣръ, если одни быстрѣе въ ходьбѣ, а другіе медленнѣе, то это различіе не даетъ ни малѣйшаго основанія для того, чтобы одни имѣли болѣе участія въ начальствованіи, власти, чѣмъ другіе, ибо это различіе имѣетъ свое значеніе только въ гимнастическихъ состязаніяхъ".

„Можетъ быть, рѣшать вопросъ о начальствованіи, власти, необходимо на основаніи тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ состоитъ государство. По такой причинѣ благородные по происхожденію, свободнорожденные и богатые имѣютъ достаточное основаніе для того, чтобы оспаривать другъ у друга (исключительную) честь власти; ибо въ составъ государства (какъ его элементы) должны входить свободнорожденные и люди достаточные, которые были бы въ состояніи вносить извѣстный цензъ (подать), а изъ однихъ бѣдныхъ, точно также какъ и изъ рабовъ, не можетъ составиться никакого государства".

„Но если богатство и свободорожденіе суть необходимые элементы, входящіе въ составъ государства, то очевидно, что и правда и справедливость (какъ добродѣтель), и воинская доблесть (мужество, какъ добродѣтель) также необходимы для государства, ибо безъ нихъ оно не можетъ существовать. Разница здѣсь только въ томъ, что безъ тѣхъ элементовъ (т.-е. безъ богатства и свободорожденія) просто не можетъ быть, существовать государство, а безъ этихъ элементовъ (добродѣтелей) оно не можетъ существовать хорошо".

„Что касается просто существованія государства, то, кажется, всѣ или нѣкоторые изъ упомянутыхъ элементовъ его, по справедливости, могутъ подлежать сомнѣнію относительно преимущественнаго ихъ значенія одного передъ другимъ, а въ отношеніи къ хорошему существованію государства, какъ уже и прежде было сказано, могли бы по всей справедливости, со всѣмъ правомъ, поспорить между собою о преимуществѣ только

надлежащее воспитаніе и добродѣтель (т.-е. умственное и нравственное образованіе)“.

„Но равные въ чемъ-нибудь одномъ не должны необходимо имѣть равенства и во всемъ остальномъ, точно такъ же, какъ неравные въ одномъ не должны необходимо быть неравными во всемъ остальномъ. Потому всѣ тѣ формы государственнаго устройства, которыя не держатся на этомъ принципѣ, необходимо представляютъ собою уклоненія отъ нормы государственнаго устройства“.

„Уже прежде мы сказали, что всѣ только въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ праведно, справедливо спорятъ между собою о своемъ превосходствѣ надъ другими, но, говоря абсолютно, не всѣ въ этомъ случаѣ спорятъ справедливо. Такъ, напримѣръ, богатые могутъ основывать свое преимущество передъ другими на томъ, что имъ принадлежитъ бо̀льшая часть страны (т.-е. земли, территоріи), хотя даже и въ этомъ отношеніи не совсѣмъ основательно, ибо страна, т.-е. земля, есть общее достояніе всего государства. Кромѣ того, богатые могутъ указывать въ этомъ случаѣ еще и на то, что въ имущественныхъ оборотахъ они надежнѣе другихъ (т.-е. имъ больше можно довѣрять), и въ самомъ дѣлѣ они пользуются бо̀льшимъ кредитомъ“.

„Далѣе, свободнорожденные и благородные (знатные), стоя близко другъ къ другу, также сталкиваются между собою по вопросу о своемъ преимуществѣ. Такъ благородные могутъ пожалуй утверждать, что они болѣе граждане, чѣмъ люди низкаго происхожденія, ибо благородство происхожденія всюду пользуется почетомъ, а также благородные могутъ ссылаться на то, что отъ лучшихъ (родителей) обыкновенно происходятъ и лучшіе (лучшія дѣти), потому что благородство есть передаваемая изъ рода въ родъ добродѣтель“.

„Подобнымъ же образомъ и добродѣтель (личное достоинство) человѣка слѣдуетъ признать праведнымъ и справедливымъ основаніемъ притязанія на преимущество передъ другими; ибо правду и справедливость считаемъ мы собственно добродѣтелью общественною, а изъ этой добродѣтели происходятъ уже всѣ прочія или тѣ ей сопутствуютъ“.

„Далѣе, конечно, и большинство также справедливо можетъ

требовать себѣ преимущества предъ меньшинствомъ, потому что многіе, взятые вмѣстѣ, оказываются, сравнительно съ меньшинствомъ, и сильнѣе, и богаче, и лучше“.

„Предположимъ теперь, что въ какомъ-либо государствѣ есть и люди добродѣтельные, и богатые, и благородные, да кромѣ того еще масса другихъ гражданъ; спрашивается: будетъ ли тогда сомнѣніе о томъ, кому изъ нихъ должно начальствовать, властвовать, или не будетъ?“

„Относительно каждой изъ упомянутыхъ формъ государственнаго устройства въ отдѣльности вопросъ этотъ — кому изъ нихъ должно начальствовать — рѣшается, конечно, безъ всякаго затрудненія, сомнѣнія, потому что самое различіе этихъ формъ обусловливается различіемъ верховной власти; ибо въ одномъ государствѣ представителями верховной власти служатъ богатые (т.-е. въ олигархіи), въ другомъ — люди лучшіе (т.-е. въ аристократіи), и такъ далѣе въ каждомъ изъ прочихъ“.

„Но обратимъ здѣсь вниманіе на особенный случай, именно спрашивается: какъ долженъ быть рѣшенъ вопросъ о власти, когда въ государствѣ въ одно и то же время находятся всѣ эти различные элементы, но такъ, что люди, имѣющіе особенныя достоинства, составляютъ въ государствѣ меньшинство? Должно ли разсматривать ихъ, какъ меньшинство, съ точки зрѣнія самого дѣла, назначенія ихъ, т.-е. въ состояніи ли они одни отправлять всѣ государственныя должности, или же съ той точки зрѣнія, что число ихъ должно быть таково, чтобы изъ нихъ однихъ могло уже составиться государство?“

„И вотъ здѣсь есть (говоритъ Аристотель) одно возраженіе, которое можно сдѣлать противъ всѣхъ вообще претендентовъ на политическія почести (права). Тѣ, кто свое право на начальствованіе, правленіе, основываютъ на богатствѣ, а также и тѣ, кто основываютъ его на своемъ происхожденіи (какъ благородные), претендуютъ, кажется, несправедливо, потому что если въ средѣ богатыхъ есть кто-нибудь одинъ богаче ихъ всѣхъ, то очевидно, что этотъ одинъ, по тому же самому праву, долженъ будетъ властвовать надъ всѣми, точно такъ же, какъ среди тѣхъ, которые оспариваютъ другъ у друга преимущество на основаніи своего благородства, начальствованіе, правленіе, власть должна принадлежать тому, кто высокимъ бла-

городствомъ своего происхожденія превосходитъ всѣхъ прочихъ. Можетъ быть, то же самое должно быть и при аристократическомъ государственномъ устройствѣ, гдѣ право на начальствованіе, правленіе, власть основывается на добродѣтели, личномъ достоинствѣ, именно, если изъ среды людей, лично способныхъ къ государственному управленію, найдется одинъ лучше всѣхъ прочихъ, которые, какъ лично достойнѣйшіе люди, правятъ государствомъ, то, на основаніи того же самаго права, онъ долженъ имѣть верховную власть надъ всѣми (или быть верховнымъ главою въ государствѣ)".

„Равнымъ образомъ и тогда, когда притязаніе большинства на верховную власть въ государствѣ основывается на томъ, что это большинство сильнѣе меньшинства, то еслибы одинъ или немногіе оказались сильнѣе прочихъ, въ такомъ случаѣ это меньшинство должно было бы имѣть болѣе права на верховную власть, чѣмъ самое большинство".

„Изъ всего сказаннаго ясно повидимому, что ни одно изъ сказанныхъ прямыхъ основаній, условій, не настолько вѣрно, чтобы, въ силу его, извѣстная часть гражданъ исключительно считала себя одна вправѣ начальствовать, властвовать, а отъ всѣхъ другихъ только требовать себѣ подчиненія. Такъ, сравнительно даже съ тѣми, кто думаютъ, что верховная власть въ государствѣ принадлежитъ имъ на основаніи добродѣтели (личнаго достоинства), равно какъ сравнительно съ тѣми, кто опирается въ этомъ случаѣ на свое богатство, большинство имѣетъ, кажется, болѣе справедливое основаніе на своей сторонѣ, ибо нисколько не невозможенъ тотъ случай, что большинство, въ совокупности своихъ членовъ, оказывается лучше и богаче меньшинства".

Итакъ по вопросу: кому же изъ сказанныхъ лицъ слѣдуетъ дать предпочтеніе предъ другими, присвоивъ имъ исключительно верховную власть, и на какомъ основаніи,— Аристотель приходитъ къ слѣдующему рѣшенію: никому изъ нихъ не слѣдуетъ давать предпочтенія въ этомъ отношеніи, потому что ни въ одномъ изъ нихъ нѣтъ такого превосходства, такихъ достоинствъ, которыя могли бы служить абсолютно праведнымъ и справедливымъ основаніемъ для такого предпочтенія.

„Словомъ, правда и справедливость въ отношеніи верховной власти состоитъ въ абсолютномъ политическомъ равенствѣ гражданъ, т.-е. всѣмъ гражданамъ должна принадлежать верховная власть, но такъ чтобы всѣ и каждый и властвовали, и подчинялись власти. Что же касается опредѣленныхъ (спеціальныхъ) правительственныхъ должностей, то здѣсь правда и справедливость состоитъ въ равенствѣ условномъ, т.-е. эти должности слѣдуетъ распредѣлить между гражданами по ихъ достоинству, воздавая равнымъ по достоинству равное и неравнымъ по ихъ личному достоинству неравное".

„Такимъ же образомъ можно рѣшить и слѣдующій трудный вопросъ, который нѣкоторые ставятъ, какъ проблему, задачу для изслѣдованія, именно, спрашиваютъ: какъ долженъ поступить законодатель, желающій издать самые правильные (т.-е. праведные и справедливые) законы въ томъ случаѣ, когда въ государствѣ происходитъ то столкновеніе притязаній, о которомъ мы говорили: долженъ ли онъ обращать вниманіе на интересы лучшихъ, или на интересы большинства?"

„Правильное (т.-е. праведное и справедливое) въ этомъ случаѣ должно быть понято, какъ равное, а равное, какъ правильное (праведное и справедливое), есть то, что полезно цѣлому государству, всѣмъ гражданамъ вообще. Гражданинъ же вообще есть тотъ, кто причастенъ какъ начальствованію, власти, такъ и подначальству, подчиненію. Конечно, въ различныхъ формахъ государственнаго устройства и гражданинъ есть различное лицо. Но въ наилучшемъ государственномъ устройствѣ гражданинъ—тотъ, кто какъ при своемъ подчиненіи власти, такъ и при своемъ властвованіи, способенъ и согласенъ (хочетъ) и подчиняться власти, и самъ властвовать, имѣя въ виду, какъ цѣль, жизнь, согласную съ добродѣтелью".

Гдѣ существуетъ такое политическое равенство, слѣдовательно гдѣ существуетъ правда и справедливость, тамъ государство и есть наилучшее, съ наилучшимъ государственнымъ устройствомъ.

Словомъ, изъ всего предшествующаго изслѣдованія Аристотель выводитъ такое окончательное заключеніе, что нѣтъ *никакого* превосходства, которое могло бы служить вѣрнымъ основаніемъ для вполнѣ, абсолютно праведнаго и справедливаго

распредѣленія верховной власти между гражданами, или которое вполнѣ отвѣчало бы требованіямъ распредѣляющей правды и справедливости, и могло бы служить основаніемъ для исключительнаго присвоенія верховной власти кѣмъ бы то ни было.

„Но положимъ (говоритъ Аристотель), что въ какомъ-либо государствѣ есть одинъ или нѣсколько людей, хотя и не такъ много, чтобы они могли составить изъ себя цѣлое государство, которые (люди) превосходятъ другихъ своею добродѣтелью, (своимъ личнымъ достоинствомъ) настолько, что всѣ остальные, какъ по добродѣтели (личному достоинству), такъ и по политической силѣ, могуществу, не могутъ идти въ сравненіи съ ними, если ихъ нѣсколько, или даже съ нимъ, если таковъ *одинъ* человѣкъ. Предполагая такихъ людей, мы не должны уже считать ихъ частью государства, потому что, будучи такъ неравны съ другими, по своей добродѣтели (по своему личному достоинству) и по своему политическому значенію, они, конечно, потерпятъ неправду и несправедливость, если мы сочтемъ ихъ за равныхъ со всѣми другими. Такой человѣкъ, напротивъ, есть какъ бы богъ между людьми. Отсюда слѣдуетъ, что и законы вообще должны имѣть въ виду только равныхъ, какъ по рожденію, происхожденію, такъ и по своему политическому значенію. А для такихъ людей, о которыхъ мы выше говорили, нѣтъ закона, потому что они сами—законъ, и попытка подчинить ихъ какому-либо закону была бы, конечно, смѣшна. Въ этомъ случаѣ они, вѣроятно, сказали бы то же, что̀, по словамъ Антисѳена (ученика Сократова, основателя цинической философской школы), сказали (въ баснѣ) львы, когда зайцы однажды, въ собраніи звѣрей, потребовали для всѣхъ равенства“ (а именно, изъ этой басни, сохранившейся подъ именемъ Эзоповой, видно, что львы отвѣчали зайцамъ въ такомъ смыслѣ, что для поддержанія-де такого вашего притязанія на равенство вамъ слѣдуетъ имѣть зубы и когти, подобные нашимъ).

„Вотъ причина, почему въ демократическихъ государствахъ введенъ (существуетъ) остракизмъ. Стремясь къ равенству больше всѣхъ государствъ, эти государства посредствомъ остракизма обыкновенно удаляютъ на нѣкоторое время изъ своего государства такихъ гражданъ, которые, превосходя другихъ

или своимъ богатствомъ, или множествомъ своихъ друзей, или какимъ-либо другимъ политическимъ могуществомъ, имѣютъ, какъ имъ кажется, преобладающее въ государствѣ вліяніе, значеніе. Поэтому нельзя утверждать, что тѣ, которые осуждаютъ, порицаютъ тиранна и совѣтъ, данный Періандромъ (Коринѳскимъ, однимъ изъ семи мудрецовъ) Ѳразибулу (милетскому тиранну), разсуждаютъ абсолютно вѣрно, справедливо“.

„Разсказываютъ, что Періандръ, не сказавъ ни слова послу, который былъ присланъ къ нему (отъ Ѳразибула) за совѣтомъ, ограничился тѣмъ, что сравнялъ свое поле, выдергивая всѣ выдавшіеся на немъ колосья. Когда посолъ, не понимая цѣли, съ какою это было сдѣлано (Періандромъ), разсказалъ все это Ѳразибулу, то Ѳразибулъ понялъ, что смыслъ совѣта (Періандрова) заключается въ томъ, что всѣ люди, выступающіе изъ общаго уровня, должны быть имъ устранены“. (Замѣтимъ, что Геродотъ разсказываетъ, наоборотъ, что Ѳразибулъ далъ этотъ совѣтъ Періандру, а не Періандръ Ѳразибулу.)

„Но остракизмъ выгоденъ не только для тиранновъ, и не одни тиранны имъ пользуются, а подобное совершается также и въ олигархіяхъ, потому что остракизмъ состоитъ нѣкоторымъ образомъ и въ простомъ ограниченіи людей выдающихся, какъ и въ изгнаніи ихъ“.

„Государства и народы, превосходящіе своимъ могуществомъ другіе народы и государства, поступаютъ такъ даже и съ другими государствами и народами; такъ, напримѣръ, аѳиняне поступили съ самосцами, хіосцами и лесбосцами (своими союзниками): коль скоро аѳиняне достигли главенства намъ ними, они стѣсняли, ослабляли ихъ, въ противность даже существовавшимъ между ними трактатамъ, договорамъ. Такъ и персидскій царь часто налагалъ свою тяжелую руку на мидянъ, вавилонянъ и всѣхъ другихъ народовъ, которые гордились, вспоминая о своемъ прежнемъ могуществѣ“.

„Вообще вопросъ о сказанной мѣрѣ (объ остракизмѣ) касается всѣхъ формъ государственнаго устройства, даже и правильныхъ. Конечно, неправильныя формы, примѣняя эту мѣру, имѣютъ въ этомъ случаѣ въ виду только свою собственную пользу (т.-е. своихъ правителей); но и въ тѣхъ

формахъ государственнаго устройства, цѣль которыхъ есть общеполезное, общее благо, поступаютъ такимъ же образомъ“.

„Принципъ остракизма выступаетъ ясно также и въ области другихъ искусствъ и знаній, наукъ (а не только въ области одной политики). Такъ живописецъ не позволилъ бы себѣ, конечно, чтобы у изображаемой имъ фигуры нога вышла больше, чѣмъ сколько позволяетъ мѣра, пропорціональность, симметрія, хотя бы чрезъ это нога сама по себѣ выигрывала въ красотѣ. Равнымъ образомъ, строитель корабля не сдѣлаетъ руля или другой какой-либо части корабля въ чрезмѣрно большомъ видѣ. Точно также управитель хора (регентъ) не допуститъ, чтобы голосъ, который превосходитъ весь хоръ своею силою и изяществомъ, раздавался въ хорѣ вмѣстѣ съ остальными голосами“.

„Съ этой точки зрѣнія нисколько не невозможно и монархамъ оставаться въ согласіи со своими государствами, при примѣненіи этой мѣры (остракизма), если только ихъ правленіе приноситъ государствамъ пользу“.

„Вообще принципъ остракизма, примѣняемый къ признаннымъ всѣми случаямъ превосходства, неравенства, имѣетъ своимъ основаніемъ нѣкоторое политическое право. Но лучше, конечно, если законодатель съ самаго начала постарается устроить политическій бытъ государства такъ, что онъ не будетъ имѣть нужды въ такомъ средствѣ врачеванія; но если онъ получитъ кормило уже отъ другихъ рукъ, и ему приходится его вторично устроивать, то онъ можетъ попытаться прибѣгнуть и къ подобному средству (къ остракизму)“.

„Между тѣмъ въ существующихъ государствахъ на самомъ дѣлѣ бывало до сихъ поръ обыкновенно не такъ: прибѣгая къ остракизму, тамъ обыкновенно не имѣли въ виду пользы существующаго государственнаго устройства, а пользовались остракизмомъ какъ средствомъ, имѣющимъ въ виду интересы разныхъ политическихъ фракцій (партій). Итакъ очевидно, что въ неправильныхъ формахъ государственнаго устройства остракизмъ служитъ только частнымъ интересамъ и оправдывается лишь съ этой точки зрѣнія, но очевиднымъ кажется вмѣстѣ съ тѣмъ также и то, что просто, абсолютно справедливымъ остракизмъ не можетъ быть названъ, признанъ“.

„Между тѣмъ и относительно наилучшаго государственнаго устройства большое затрудненіе (по поводу остракизма) представляетъ слѣдующее обстоятельство: положимъ, что здѣсь кто-нибудь превосходитъ другихъ не какими-либо внѣшними благами, напримѣръ могуществомъ, богатствомъ, множествомъ друзей, но отличается отъ всѣхъ своею добродѣтелью (своимъ личнымъ достоинствомъ)—спрашивается: чтѐ должно дѣлать въ такомъ случаѣ? Ибо нельзя будетъ, конечно, сказать, что такого человѣка должно изгнать и устранить, а также нельзя, конечно, и остальнымъ имѣть притязаніе на то, чтобы властвовать надъ нимъ, потому что это было бы похоже на то, какъ еслибы люди, раздѣляя между собою начальствованіе, правленіе (власть), захотѣли властвовать и надъ самимъ Зевсомъ. Итакъ остается одно, чтѐ впрочемъ и совершенно естественно: чтобы всѣ охотно повиновались такому человѣку, такъ что такіе люди суть вѣчные *цари* въ государствахъ.

Г. О царскомъ правленіи въ особенности. Въ самомъ началѣ и въ самомъ концѣ этой главы Аристотель опредѣляетъ ближайшимъ образомъ ея предметъ и содержаніе. Онъ говоритъ, что здѣсь разсматривается царевластіе, царское правленіе, какъ одна изъ правильныхъ формъ государственнаго устройства, а именно, изслѣдуется вопросъ: полезно ли для города и (цѣлой) страны, желающихъ хорошо управляться, чтобы ими управлялъ царь, или же нѣтъ, а, напротивъ, для этого потребна скорѣе другая какая-нибудь форма политическаго устройства (такъ что *она* полезнѣе царевластія), или (наконецъ) однимъ государствамъ полезно царевластіе, царское правленіе, а другимъ неполезно, и (если такъ, то) какимъ именно государствамъ оно можетъ быть полезно, и какимъ образомъ (при какихъ условіяхъ)?“

Съ этою цѣлью Аристотель считаетъ необходимымъ рѣшить прежде всего такой вопросъ: „есть ли царское правленіе царевластіе одно въ своемъ родѣ, однородное, или же въ немъ заключается, оно имѣетъ (именно въ дѣйствительности) много различныхъ родовъ?“

„Легко замѣтить (отвѣчаетъ Аристотель), что есть разные

роды царскаго правленія, царевластія, и что характеръ начальствованія, властвованія, господства не во всѣхъ ихъ одинъ и тотъ же".

Всего пять родовъ царскаго правленія, царевластія различаетъ въ дѣйствительности Аристотель, опредѣляя сперва отличительный характеръ четырехъ изъ нихъ, каждаго отдѣльно, и всѣхъ вмѣстѣ сравнительно, а потомъ прибавляя къ нимъ еще пятый родъ, отличительный характеръ котораго онъ также опредѣляетъ.

Первый родъ царевластія, съ котораго начинаетъ Аристотель—очевидно потому, что здѣсь власть царя представляется наиболѣе ограниченною,—это такая царская власть, какая принадлежала царямъ у лакедемонянъ, и о которой, между прочимъ, говорилъ Аристотель уже прежде, когда критически разсматривалъ политическое устройство лакедемонянъ (именно во 2-й книгѣ, а по нашему дѣленію во 2-мъ раздѣлѣ общей части, или въ историческомъ введеніи). Эта царская власть считается, признается изъ всѣхъ родовъ царевластія наиболѣе законосообразною (т.-е. регулированною законами), а между тѣмъ она не есть верховная власть надъ всѣмъ; напротивъ, у лакедемонянъ царь есть только вождь, предводитель войска внѣ предѣловъ государства, такъ что здѣсь царевластіе есть „просто пожизненное, наслѣдственное въ извѣстномъ родѣ предводительство войскомъ, хотя цари съ такою властію могутъ быть также и по выбору. Этотъ царь не имѣетъ вообще верховной власти надъ жизнью и смертью (гражданъ), исключая военнаго времени, когда—какъ это было и у древнихъ—царю, какъ предводителю войска, принадлежало право жизни и смерти надъ подвластными ему воинами".

„Впрочемъ, кромѣ предводительства войскомъ, лакедемонскимъ царямъ было поручено и все касающееся боговъ" (т.-е. служеніе богамъ или завѣдываніе общественнымъ богослуженіемъ).

Второй родъ царевластія, какъ единовластія—это тѣ виды царскаго правленія, какіе встрѣчаются у варваровъ (т.-е. народовъ не-эллинскаго происхожденія), и въ этомъ смыслѣ это есть „варварское начальствованіе, правленіе"; оно есть правленіе деспотическое, но наслѣдственное въ извѣстномъ родѣ и законо-

сообразное (т.-е. регулированное законами). Такъ „хотя власть во всѣхъ этихъ видахъ царскаго правленія и подходитъ близко къ тираннической, но эти виды царскаго правленія законосообразны (т.-е. регулированы законами) и наслѣдственны".

„Ибо такъ какъ нравъ, характеръ варваровъ по природѣ болѣе рабскій, чѣмъ эллиновъ, и азіатцевъ—болѣе, чѣмъ европейцевъ, то они (т.-е. варвары и вообще азіатцы) переносятъ деспотическое начальствованіе, правленіе безъ сопротивленія. По этой причинѣ эти виды царскаго правленія суть тиранническіе, но они прочны, будучи наслѣдственными и законосообразными" (т.-е. потому, что здѣсь царская власть наслѣдственна въ извѣстномъ родѣ и опирается на законъ, а не такъ, какъ въ тѣхъ греческихъ государствахъ, гдѣ на мѣчто республикъ временно появлялись тиранніи и опять исчезали).

„И стража тамъ царская, а не тиранническая, ибо царей сторожатъ тяжело вооруженные граждане, а тиранна—чужеземцы (наемники); ибо цари правятъ, властвуютъ на основаніи законовъ надъ добровольно подчиняющимися, а тиранны—надъ невольно подчиняющимися, и поэтому первые (цари) имѣютъ стражу *отъ* гражданъ, а послѣдніе (тиранны) имѣютъ ее *противъ* гражданъ".

Третій родъ царевластія—это власть царей, встрѣчаемыхъ у древнихъ эллиновъ подъ именемъ *эсимнетовъ* (αἰσυμνήτους); слово это различно производятъ, но всѣ эти словопроизводства не имѣютъ твердаго основанія. „Это есть, говоря просто, избирательная тираннія, которая отличается отъ варварской (т.-е. бывшей у варваровъ тиранніи, и о которой Аристотель сказалъ уже выше, какъ о *второмъ* родѣ царевластія) не тѣмъ, что она не есть законосообразная (т.-е. регулированною законами), но тѣмъ, что она не есть наслѣдственная, между тѣмъ какъ царевластіе второго рода наслѣдственно".

„Эсимнеты избирались (именно народомъ) одни на всю жизнь, другіе—на извѣстный срокъ, а нѣкоторые—для исполненія какихъ-либо особыхъ дѣлъ, порученій, какъ, напримѣръ, въ Мителенахъ избранъ былъ Питтакъ, для войны противъ изгнанныхъ сторонниковъ олигархіи". Въ послѣднемъ отношеніи сравниваетъ эсимнетовъ съ римскими диктаторами историкъ греческій Діонисій Галикарнасскій (жившій въ І-мъ вѣкѣ до

Р. Х.) въ своемъ сочиненіи „Римскія древности“. „Вообще (говоритъ Аристотель), эти монархіи были и суть—по своему тиранническому характеру—деспотическими, а какъ зависимыя отъ выбора и подчиняющія себѣ подданныхъ добровольно—онѣ суть царственныя монархіи“.

„*Четвертый родъ* царствованія—монархіи—представляютъ (говоритъ Аристотель) монархіи героическихъ временъ (т.-е. Гомеровы монархіи), основывающіяся на добровольномъ подчиненіи подданныхъ монархамъ, на наслѣдственности власти въ одномъ извѣстномъ родѣ и на законѣ (т.-е. онѣ регулируются законами). Ибо такъ какъ первые представители извѣстнаго рода оказали массѣ, народу благодѣянія или въ области мирныхъ искусствъ (напримѣръ, введеніемъ земледѣлія), или войною (доставивъ народу богатства), или собраніемъ воедино людей, жившихъ дотолѣ разсѣянно, или доставленіемъ, пріобрѣтеніемъ для народа земель, то народъ добровольно избралъ ихъ своими царями, и ихъ царская власть осталась наслѣдственною для ихъ потомковъ (въ ихъ родѣ). Но эта царская власть ихъ ограничивалась только предводительствомъ войска, принесеніемъ богамъ жертвъ и, наконецъ, разборомъ, рѣшеніемъ судебныхъ дѣлъ, процессовъ. При исполненіи послѣдняго изъ этихъ родовъ дѣлъ, т.-е. отправленіи правосудія, одни цари давали напередъ клятву (въ томъ, что они будутъ судить по правдѣ и справедливости), а другіе—нѣтъ, но самая клятва выражалась не словами, а только поднятіемъ скипетра вверхъ“.

„Впрочемъ цари *древнѣйшихъ* временъ завѣдывали какъ внутренними, такъ и внѣшними дѣлами государства. Но впослѣдствіи, когда частью сами цари отказались отъ нѣкоторыхъ изъ своихъ правительственныхъ правъ, частью эти права были отняты у нихъ народомъ, въ большинствѣ государствъ за царями осталось только право приношенія жертвы богамъ (т.-е. за все государство), а въ тѣхъ государствахъ, которыя еще сколько-нибудь достойны были имени царствъ, цари удержали за собою изъ управленія внѣшними дѣлами только предводительство войскомъ, да и то только во время войны, происходившей внѣ предѣловъ своего государства“.

„Таковы четыре рода царевластія. Но есть еще (говоритъ Аристотель) *пятый родъ*, а именно, когда верховная власть принадлежитъ одному (лицу) надъ всѣми и надъ всѣмъ. Такая царственная власть (власть царя) подобна домашней, семейной власти, власти главы дома, семьи; ибо какъ домашняя, семейная власть есть (какъ бы) царственная власть надъ домомъ, семьею, такъ царственная власть есть (какъ бы) домашняя, семейная власть надъ государствомъ, и притомъ или надъ однимъ народомъ, или надъ многими народами“.

„Но, собственно говоря (замѣчаетъ Аристотель), есть только два рода царевластія, на которые слѣдуетъ здѣсь обратить вниманіе, именно послѣдняго рода и лакедемонское (т.-е. перваго рода); ибо остальные роды царствъ или царевластія лежатъ въ срединѣ между ними (какъ между двумя противоположными крайностями), такъ какъ въ остальныхъ родахъ царская власть съ одной стороны мѐньшая, чѣмъ въ царской власти надъ всѣмъ и всѣми, а съ другой стороны—бо̀льшая, чѣмъ въ лакедемонскомъ царевластіи“.

Но мало того: Аристотель устраняетъ здѣсь и разсматриваніе лакедемонскаго царевластія, говоря, что это есть собственно только видъ власти предводителя войскомъ; а изслѣдовать это царевластіе ближайшимъ образомъ значило бы скорѣе заниматься законами, а не устройствомъ государства; ибо предводительство войскомъ можетъ быть во всѣхъ формахъ.

„Поэтому мы (говоритъ Аристотель) оставляемъ въ сторонѣ этотъ родъ царевластія, а обращаемъ вниманіе только на другой (именно пятый) родъ царевластія, который въ самомъ дѣлѣ представляетъ одну изъ формъ политическаго устройства“. (Итакъ собственно царственною монархіею признаетъ Аристотель только абсолютную, неограниченную, какъ призналъ впослѣдствіи и Гоббесъ.)

Но изслѣдованіе этого рода царевластія сводится у Аристотеля собственно къ такому вопросу: полезно ли, чтобы одинъ (человѣкъ) имѣлъ верховную власть надъ всѣмъ и надъ всѣми, или неполезно? Началомъ же такого изслѣдованія служитъ у него рѣшеніе такого вопроса: полезнѣе ли управляться наилучшими людьми, или же полезнѣе управляться наилучшими законами? А затѣмъ Аристотель рѣшаетъ другой вопросъ: полезнѣе ли, чтобы правилъ государствомъ *одинъ* наилучшій че-

ловѣкъ, или же полезнѣе, чтобы правили имъ *многіе* наилучшіе люди?

„Тѣ, которые отдаютъ предпочтеніе (въ этомъ отношеніи) царскому управленію (предъ управленіемъ законами), думаютъ (говоритъ Аристотель), что законы постановляютъ только общее (общія положенія), а не даютъ никакихъ указаній для частнаго (для единичныхъ случаевъ), и что поэтому безумно, безразсудно здѣсь, какъ и во всякомъ искусствѣ, опираться на букву закона. Даже въ Египтѣ дозволено было врачамъ отступать отъ буквы закона на четвертый день (леченія больного); если же врачъ отступитъ тамъ отъ буквы закона раньше, то это сдѣлаетъ онъ уже на свой собственный страхъ".

„Итакъ очевидно, что государственное устройство, опирающееся только на писанные законы, не есть еще по этой только причинѣ самое лучшее. Тѣмъ не менѣе нужно, чтобы были для правителей общія постановленія (т.-е. правительственныя лица должны, однакоже, имѣть въ законахъ общія основанія для своей правительственной дѣятельности, какъ руководство). Ибо тò, чтò вообще свободно отъ страсти, лучше того, чему по природѣ свойственна страсть. Безстрастенъ же именно законъ; душѣ же каждаго человѣка необходимо присуща страсть. Но на это кто-нибудь можетъ, пожалуй, замѣтить, что зато въ частныхъ случаяхъ хорошій правитель лучше разсудитъ (чѣмъ законъ)".

„Это такъ (говоритъ Аристотель), а изъ всего этого вытекаетъ (какъ результатъ), что ему-то, правителю, и слѣдуетъ быть законодателемъ; но что, вмѣстѣ съ тѣмъ, должны существовать и законы, и только въ случаѣ уклоненія ихъ отъ правды и справедливости они не должны имѣть обязательной силы, а во всѣхъ прочихъ случаяхъ они должны быть обязательны для правителя".

„Но въ случаѣ, если законъ вовсе не въ состояніи рѣшить дѣла, или рѣшить его хорошо, удовлетворительно, кто долженъ имѣть власть рѣшить его: одинъ ли, и притомъ наилучшій человѣкъ, или же всѣ? На дѣлѣ, въ дѣйствительности, бываетъ и теперь такъ, что всѣ (т.-е. весь народъ), собравшись вмѣстѣ, разсуждаютъ, совѣщаются и произносятъ рѣшенія, однакоже такъ, что всѣ эти рѣшенія касаются только

отдѣльныхъ случаевъ. При этомъ хотя каждый въ отдѣльности (изъ всѣхъ этихъ гражданъ или изъ народа) и окажется, конечно, хуже наилучшаго монарха, но о государствѣ, какъ о цѣломъ, состоящемъ изъ многихъ, слѣдуетъ сказать тò же, чтò о пирѣ: какъ пиръ въ складчину лучше пира, устроеннаго только однимъ человѣкомъ, такъ и многіе вмѣстѣ (народъ) судятъ о многомъ лучше, чѣмъ одинъ человѣкъ, каковъ бы онъ ни былъ. Къ тому же многіе вмѣстѣ менѣе подвержены, доступны порчѣ: какъ большая масса воды, такъ и большая масса людей не такъ легко можетъ испортиться, какъ портятся немногіе. Если одного человѣка одолѣетъ гнѣвъ или другая подобная страсть, то тѣмъ самымъ необходимо испортится его сужденіе (оно будетъ неправильно); напротивъ, весьма трудно, чтобы всѣ въ одно время разгнѣвались и впали въ ошибки. Подъ всѣми, подъ массой (народомъ) разумѣемъ мы здѣсь свободнорожденныхъ людей и, сообразно съ этимъ, образованныхъ, развитыхъ настолько, что они ничего не дѣлаютъ противъ закона, исключая того случая, когда недостаточность, неудовлетворительность закона заставляетъ ихъ необходимо уклоняться отъ него. Однако, если это не легко встрѣтится въ массѣ (т.-е. чтобы вся масса, весь народъ былъ таковъ), а если только *многіе* (хотя далеко не всѣ) будутъ хорошими людьми и гражданами, то спрашивается: одинъ ли, какъ человѣкъ, будетъ менѣе доступенъ порчѣ, ошибкамъ, или же многіе, но все хорошіе?"

„Очевидно, что многіе. Но противъ этого скажутъ, что въ массѣ возможны разъединенія, раздоры партій, смуты, волненія, между тѣмъ какъ *одинъ* человѣкъ (необходимо) свободенъ отъ всего этого. На это слѣдуетъ отвѣчать, что мы здѣсь предполагаемъ и многихъ людей съ такими же хорошими душевными качествами, съ какими предполагаемъ одного человѣка. Итакъ, называя правленіе многихъ наилучшихъ людей аристократіею, а правленіе одного (наилучшаго) человѣка — царствомъ, царственнымъ правленіемъ, мы должны признать, что аристократія предпочтительнѣе царевластія, если только въ государствѣ можно найти многихъ людей одинаково хорошихъ".

„Поэтому-то царство, царское правленіе и было первѣй-

шею, древнѣйшею формою государственнаго устройства, такъ какъ тогда трудно было найти многихъ людей, которые достаточно превосходили бы другихъ своею добродѣтелью (своимъ личнымъ достоинствомъ), особенно при малонаселенности тогдашнихъ государствъ. Такъ въ цари возводили людей за ихъ благотворную дѣятельность, которая составляетъ, конечно, отличительную черту вообще хорошихъ людей. Но какъ скоро оказалось въ государствѣ много людей, одинаковыхъ другъ съ другомъ по своей добродѣтели (по своему личному достоинству), то они уже не захотѣли терпѣть царскаго правленія, а стали стремиться къ такому правленію, гдѣ верховная власть принадлежитъ всему общенію, и такимъ образомъ учредили политію (т.-е. въ собственномъ смыслѣ республику). Когда же люди стали портиться и обогащаться на счетъ общества, то отсюда естественно образовалась олигархія, въ которой богатство въ особомъ почетѣ (т.-е. богатствомъ-то, цензомъ, и обусловливается, опредѣляется политическое положеніе, политическія права). Отъ олигархіи ближайшій шагъ былъ переходъ къ тираннiи, а отъ тираннiи уже къ демократіи, ибо вслѣдствіе того, что властители, изъ-за постыднаго любостяжанія, старались все болѣе и болѣе уменьшать число олигарховъ, они тѣмъ самымъ все болѣе и болѣе умножали, напротивъ, массу, народъ, такъ что, наконецъ, большинство возстало противъ нихъ, какъ меньшинства, и такимъ образомъ произошла демократія. А такъ какъ, между тѣмъ, государства стали больше (т.-е. населеннѣе), то всякая другая форма политическаго устройства, кромѣ демократіи, стала уже невозможною или неудобною".

„Но если царское правленіе будетъ признано наилучшимъ для государствъ, то спрашивается: чтò слѣдуетъ сказать о дѣтяхъ, потомкахъ царей? Должна ли царственная власть переходить въ родъ царей? Имѣя въ виду, что можетъ случиться, что дѣти царя будутъ такими, какими они иногда дѣйствительно бываютъ (т.-е. дурными), это можетъ быть вредно (т.-е. чтобы царская власть была наслѣдственною въ родѣ царя). Но противъ этого скажутъ, что *такимъ* дѣтямъ самъ царь не передастъ царства, хотя и будетъ имѣть на то власть. На это слѣдуетъ отвѣчать, что это невѣроятно, потому что для

этого нужна (царю) бòльшая добродѣтель, нежели къ какой способна человѣческая природа".

„Еще является затрудненіе, или вопросъ, именно касательно силы (царя): долженъ ли тотъ, кому придется царствовать, имѣть въ своемъ распоряженіи такую силу, чтобы съ ея помощью онъ былъ въ состояніи принуждать къ повиновенію тѣхъ, которые не хотятъ ему повиноваться, или есть другія какія средства, дѣлающія для него возможнымъ начальствовать, править государствомъ? Ибо хотя бы верховная власть и принадлежала ему по закону, и хотя бы онъ ничего не дѣлалъ помимо закона, руководясь лишь своимъ собственнымъ усмотрѣніемъ, однакоже, тѣмъ не менѣе, онъ не можетъ обойтись безъ того, чтобы не имѣть въ своемъ распоряженіи силы, которою онъ могъ бы оберегать, защищать самые эти законы. Но относительно такого царя, какого мы здѣсь себѣ представляемъ, вопросъ этотъ рѣшить легко, а именно: онъ долженъ обладать такою силою, которая превосходила бы силу одного человѣка и даже силу нѣсколькихъ людей, соединенныхъ между собою, но которая была бы слабѣе силы всей массы, всего народа, какъ дѣйствительно и поступали древніе при назначеніи царямъ стражей, когда они ставили во главѣ государства такъ-называемаго эсимнета или тиранна, и какъ нѣкто совѣтовалъ сиракузянамъ, когда Діонисій просилъ себѣ стражей, дать ему не болѣе сказаннаго количества стражей".

Но оба эти вопроса—т.-е. вопросъ о наслѣдственности царской власти и вопросъ о приведеніи ея въ дѣйствіе—суть такіе вопросы, которые могутъ представиться при всякаго рода царскомъ правленіи, между тѣмъ какъ Аристотель свелъ здѣсь—какъ мы сказали—все свое изслѣдованіе о царскомъ правленіи, какъ особенной формѣ государственнаго устройства, къ тому роду царевластія, который онъ называетъ *всецарствомъ*, въ смыслѣ царственной власти одного лица, какъ наилучшаго человѣка, надъ всѣмъ и надъ всѣми. Поэтому Аристотель, рѣшивъ два сказанные вопроса, въ видѣ отступленій отъ главнаго предмета своего изслѣдованія, отъ этого всецарства, тотчасъ опять возвращается къ нему, выражаясь такъ, что теперь слѣдуетъ ему говорить о томъ царѣ, который цар-

ствуетъ надъ всѣмъ и всѣми по своему усмотрѣнію, по своей волѣ.

Сперва излагаетъ Аристотель тѣ сомнѣнія или возраженія, которыя обыкновенно дѣлаются противъ (абсолютной) царской власти, а потомъ представляетъ объ этомъ свои собственныя мысли, заключенія.

„Нѣкоторые думаютъ (говоритъ онъ), что даже противоестественно, чтобы одному (лицу) принадлежала верховная власть надъ всѣми гражданами тамъ, гдѣ государство состоитъ изъ равныхъ (между собою лицъ), ибо равныя между собою по природѣ лица имѣютъ необходимо и равное, одно и тоже право, и по природѣ же равное, одно и то же достоинство (т.-е. равное, одно и то же притязаніе на власть). Какъ людямъ неравнымъ, неодинаковымъ по природѣ, вредна для ихъ тѣла одинаковая пища и одежда, такъ то же самое должно сказать и относительно почестей (правительственныхъ должностей); но и наоборотъ,—неравное вредно для равныхъ. Потому праведно и справедливо (т.-е. правда и справедливость требуетъ), чтобы равные и начальствовали (властвовали), и были подъ начальствомъ (были подвластны), и притомъ попеременно. Но это есть уже законъ, ибо законъ есть извѣстный порядокъ (т.-е. при *такомъ* порядкѣ мы уже пришли къ закону, вмѣсто личнаго усмотрѣнія, ибо законъ и есть извѣстный порядокъ). На этомъ же самомъ основаніи, и тамъ, гдѣ лучше, чтобы многіе начальствовали (властвовали), и они должны быть поставлены не иначе, какъ стражами (охранителями) и служителями законовъ (а не какъ правящими по своему усмотрѣнію, по своей волѣ). Ибо хотя и должны быть разныя начальства (т.-е. разныя правительственныя должности), но чтобы всѣ эти начальства, должности соединилъ въ себѣ одинъ человѣкъ—это неправедно и несправедливо".

„На возраженіе же (т.-е. со стороны защитниковъ абсолютной власти одного лица, какъ царя, предпочитающихъ его усмотрѣніе, его волю велѣніямъ закона и владычеству законовъ),—что есть вещи, опредѣлить которыя законъ, кажется, не въ состояніи,—можно или должно отвѣчать, что едва-ли и человѣкъ можетъ познать, уразумѣть ихъ, опредѣлить, рѣшить. Однакоже законъ своимъ стараніемъ о тщательномъ воспитаніи, образованіи начальствующихъ, правителей, доводитъ ихъ до того, что можетъ предоставить имъ правильное обсужденіе и рѣшеніе частныхъ случаевъ".

„Законъ даже дозволяетъ имъ (правителямъ) на мѣсто существующаго постановлять тò, чтò на опытѣ оказалось какъ лучшее (исправляя такимъ образомъ самые законы). Къ тому же, кто требуетъ, чтобы начальствовалъ, властвовалъ законъ, тотъ какъ бы требуетъ, чтобы вмѣстѣ съ законами начальствовало, властвовало само божество; а кто требуетъ, чтобы начальствовалъ, властвовалъ человѣкъ (вмѣстѣ съ его произволомъ), тотъ требуетъ начальства, властвованія звѣря, потому что пожеланіе, влеченіе, инстинктъ есть нѣчто звѣрское, животное, и страсть извращаетъ даже наилучшихъ людей, когда они начальствуютъ, властвуютъ; законъ, напротивъ, есть безстрастный разумъ".

„Примѣръ, который приводятъ изъ области искусствъ противъ предпочтенія закона человѣку, кажется въ этомъ отношеніи неумѣстнымъ, неидущимъ къ дѣлу. Такъ, говорятъ, что лечиться по буквѣ, по писанному дурно, и что, напротивъ, гораздо предпочтительнѣе пользоваться совѣтами искусныхъ врачей. Но врачи не находятся (обыкновенно) въ томъ положеніи, чтобы изъ-за дружбы сдѣлать что-либо противное разуму; ибо врачи получаютъ плату, если они вылечатъ больныхъ своихъ. Напротивъ, государственныя, начальственныя власти обыкновенно дѣлаютъ многое изъ-за вражды и изъ-за дружбы, и даже относительно своихъ врачей—еслибы они заподозрили ихъ, что они, подкупленные ихъ врагами, ищутъ ихъ гибели, предпочли бы лечиться по буквѣ, по писанному".

„Но въ самомъ дѣлѣ врачи во время своей болѣзни совѣтуются съ другими врачами (а не лечатся по буквѣ, по писанному), точно такъ, какъ и гимнасты, когда хотятъ сами упражняться въ своемъ искусствѣ, то совѣтуются съ другими гимнастами (а не обращаются къ буквѣ, къ писанному), сознавая, что они не въ состояніи судить правильно, потому что имъ пришлось бы здѣсь судить о томъ, чтò касается ихъ самихъ, и притомъ судить въ состояніи страсти (т.-е. какъ заинтересованные въ дѣлѣ и, слѣдовательно, не безпристрастно)".

„Поэтому очевидно, что ищущіе праведнаго и справедливаго ищутъ средняго (посредствующаго); а именно законъ и

есть это среднее" (Это значитъ: такъ какъ хорошій правитель въ безстрастномъ состояніи стоитъ выше закона (буквы), а въ страсти, напротивъ стоитъ онъ ниже закона, то законъ есть нѣчто среднее, что̀ и соотвѣтствуетъ сущности праведнаго и справедливаго.)

„Притомъ слѣдуетъ еще замѣтить, что важнѣе писанныхъ законовъ и имѣютъ болѣе важное, значительное содержаніе, законы, основанные на нравахъ и обычаяхъ, такъ что если и можно положиться на сужденіе, рѣшеніе человѣка, какъ начальствующаго, скорѣе, чѣмъ на рѣшеніе писанныхъ законовъ, то никакъ уже не скорѣе, чѣмъ на сужденіе, рѣшеніе законовъ, основанныхъ на нравахъ и обычаяхъ".

Словомъ, уже при примѣненіи искусствъ, напримѣръ врачебнаго, стараются устранить дѣйствіе, вліяніе на врача инстинктовъ и страстей, а тѣмъ болѣе это необходимо при правленіи государствомъ; поэтому абсолютная, не ограниченная законами власть человѣка вообще, подверженнаго пристрастнымъ истинктамъ, страстямъ вообще, представляется Аристотелю менѣе полезною для государства, чѣмъ владычество безстрастнаго закона.

„Наконецъ, трудно одному человѣку обозрѣвать многое (обращать вниманіе на многое, надзирать надъ многимъ). Поэтому необходимо онъ (этотъ одинъ, абсолютный царь) долженъ будетъ отъ себя поставить многихъ начальниковъ, а въ такомъ случаѣ какая разница, сначала ли уже это будетъ (т.-е. будутъ многіе, а не одинъ начальствовать), или же поставитъ ихъ потомъ начальниками одинъ (т.-е. абсолютный царь)? Далѣе, если, какъ было выше сказано, праведно и справедливо, чтобы начальствовалъ одинъ хорошій человѣкъ, какъ превосходнѣйшій изъ всѣхъ, то два хорошіе человѣка все-таки лучше, конечно, одного человѣка. Да и теперь есть начальствующія лица, которыя имѣютъ верховную власть въ рѣшеніи такихъ дѣлъ, относительно которыхъ законъ *не можетъ* дать опредѣленнаго постановленія; ибо если относительно чего законъ *можетъ*, въ состояніи, дать опредѣленное постановленіе, то никто не будетъ оспаривать, что въ этомъ случаѣ законъ *наилучше* повелитъ и рѣшитъ. Но то обстоятельство, что одно можетъ быть дѣйствительно опредѣлено законами, а другое—

не можетъ—вотъ это именно обстоятельство и заставляетъ искать (ставить вопросъ, спрашивать), какое начальствованіе, какая власть предпочтительнѣе (для государства): власть ли наилучшаго закона, или же власть наилучшаго человѣка? Ибо что̀ подлежитъ обсужденію (особому въ каждомъ данномъ случаѣ), о томъ постановлять законъ (общій) есть дѣло невозможное. Поэтому никто и не возражаетъ противъ того, что въ этихъ случаяхъ рѣшеніе должно принадлежать человѣку, а возражаетъ лишь противъ того, что это рѣшеніе должно принадлежать одному человѣку, а не многимъ людямъ. Ибо всякій начальствующій рѣшаетъ хорошо, если онъ будетъ воспитанъ, образованъ закономъ".

„Однакоже (продолжаетъ Аристотель), казалось бы страннымъ, нелѣпымъ, еслибы кто-нибудь съ помощью двухъ своихъ глазъ и двухъ ушей судилъ, и съ помощью двухъ своихъ рукъ и двухъ ногъ дѣйствовалъ лучше, чѣмъ многіе съ помощью многихъ (т.-е. этихъ органовъ), такъ какъ и теперь дѣлаютъ многихъ людей своими глазами, ушами, руками и ногами, а именно, монархи дѣлаютъ своими соправителями людей, дружелюбно относящихся къ нимъ самимъ (лично) и къ ихъ правленію. Еслибы они не были друзьями монарха, то они и не дѣйствовали бы по его волѣ (по его плану, въ его духѣ). А такъ какъ они друзья и самого монарха, и его правленія, то (чрезъ это) они (какъ друзья) равны и подобны ему (ибо вообще друзья равны между собою и подобны другъ другу). Итакъ, если монархъ думаетъ, что они должны начальствовать, властвовать, то онъ съ тѣмъ вмѣстѣ думаетъ также, что люди, равные и подобные другъ другу, равно должны властвовать (т.-е. имѣютъ на то равное право, какъ и сказано было выше)".

„Вотъ тѣ возраженія, которыя обыкновенно выставляютъ противъ (абсолютнаго) царевластія (заключаетъ Аристотель)".

„Эти возраженія (говоритъ Аристотель) могутъ быть состоятельны, вѣрны въ однихъ извѣстныхъ отношеніяхъ, а въ другихъ — неосновательны, невѣрны. Ибо по природѣ одни люди склонны къ правленію аристократическому, другіе къ царскому правленію, а третьи къ политическому, т.-е. республиканскому, такъ что для каждаго такого рода людей раз-

лично полезное и праведное и справедливое. Но тиранническое правленіе противно вообще природѣ (человѣческой), какъ противны ей и всѣ другія формы государственнаго устройства, уклоняющіяся отъ правильныхъ формъ; ибо эти неправильныя формы возникаютъ, образуются противно природѣ".

„Впрочемъ, изъ всего сказаннаго очевидно то, что въ средѣ равныхъ и подобныхъ другъ другу людей ни полезно, ни праведно и справедливо, чтобы одинъ человѣкъ имѣлъ верховную власть надъ всѣми—все равно, будетъ ли онъ властвовать, править не по законамъ, замѣняя собою всѣ законы, или же будутъ существовать законы, по которымъ онъ будетъ править, а также все равно, будетъ ли править онъ, какъ хорошій человѣкъ, хорошими же людьми, или какъ нехорошими, и, наконецъ, даже все равно, будетъ ли онъ превосходить другихъ добродѣтелью (личнымъ достоинствомъ), за исключеніемъ только особеннаго вида превосходства".

„Какой это особенный образъ (превосходство), объ этомъ мы должны здѣсь сказать, хотя отчасти и сказали мы объ этомъ прежде".

„Но напередъ мы должны опредѣлить: какіе люди склонны къ царскому правленію, какіе — къ аристократическому, и какіе — къ политическому, республиканскому?"

„Къ царскому правленію склонна масса (народъ), способная по своей природѣ переносить правленіе такого рода (династіи), которому добродѣтель (личное достоинство) даетъ преимущество (передъ другими) быть политическимъ вождемъ. Къ аристократическому правленію склонна масса (народъ), способная по своей природѣ терпѣть надъ собою власть такихъ людей, которые по своей добродѣтели особенно способны начальствовать, властвовать, но — какъ власть надъ свободными. Наконецъ, къ республиканскому правленію склонна масса, воинственная по своей природѣ и способная какъ властвовать, такъ и подчиняться власти, и притомъ по закону, въ силу котораго начальствованія, правительственныя должности даются по достоинству какъ богатымъ, такъ и бѣднымъ".

„И вотъ еслибы гдѣ-нибудь или цѣлый родъ, или одинъ человѣкъ отличались своею добродѣтелью (личнымъ достоинствомъ) до того, что она (эта добродѣтель) превзошла бы добро-

дѣтель всѣхъ прочихъ, тогда было бы праведно и справедливо, чтобы этотъ родъ былъ царскимъ родомъ и имѣлъ верховную власть надъ всѣми и всѣмъ, и этотъ одинъ человѣкъ былъ бы царемъ. Ибо, какъ выше было сказано, это соотвѣтствуетъ не только тому понятію о праведномъ и справедливомъ, которое обыкновенно выставляютъ (руководясь имъ) учредители разныхъ формъ государственнаго устройства, какъ аристократическаго, такъ и олигархическаго и демократическаго, именно всѣ они опредѣляютъ достоинство (политическое положеніе) единичныхъ лицъ превосходствомъ ихъ предъ другими,—и только это превосходство у нихъ не одинаково,—но сказанное соотвѣтствуетъ и тому понятію о праведномъ и справедливомъ, о которомъ мы выше сказали. Именно, такого человѣка не годилось бы (было бы несправедливо) убить, изгнать или остракизировать (подвергнуть остракизму, удалить временно), а также не годилось бы (было бы несправедливо) требовать отъ него, чтобы онъ подчинялся власти отчасти (какъ часть цѣлаго). Противно природѣ, противоестественно части возвышаться надъ цѣлымъ, а это было бы съ тѣмъ человѣкомъ, который имѣлъ бы *такое* превосходство предъ другими (слѣдовательно это потребовало бы, чтобы и такой человѣкъ, какъ часть цѣлаго государства, подчинился бы въ свою очередь власти этого цѣлаго, а не только властвовалъ; а между тѣмъ этого нельзя, несправедливо было бы требовать). Въ такомъ случаѣ всѣмъ прочимъ остается только повиноваться такому человѣку, а ему самому слѣдуетъ быть верховнымъ главою не отчасти только, а просто, абсолютно" (т.-е. не случайно и временно, когда дойдетъ до него очередь начальствовать, а всегда, постоянно, только властвуя надъ всѣми и никогда не подчиняясь ихъ власти).

Д. Переходъ отъ части общей къ части особенной. До насъ дошло только начало этого перехода, содержаніе котораго и остается намъ изложить здѣсь.

„Такъ какъ, по нашему мнѣнію (говоритъ Аристотель), есть три правильныя формы государственнаго устройства (царевластіе, аристократія и политія или республика), такъ какъ, далѣе, наилучшая изъ нихъ есть необходимо та, гдѣ правятъ наилучшіе люди,—а это есть та форма, гдѣ или одинъ изъ всѣхъ,

или цѣлый родъ, или многіе превосходятъ всѣхъ другихъ своею добродѣтелью (личнымъ достоинствомъ), причемъ одни способны къ подчиненію власти, а другіе къ властвованію, въ виду прекраснѣйшей жизни (т.-е. съ цѣлью осуществленія счастливой и добродѣтельной жизни), и, наконецъ, такъ какъ въ прежнихъ разсужденіяхъ, изслѣдованіяхъ было показано, что въ наилучшемъ государствѣ добродѣтель человѣка и добродѣтель гражданина необходимо одна и та же, то отсюда слѣдуетъ очевидно, что такимъ же образомъ и съ помощью такихъ же средствъ, какими образуется отличный (наилучшій) человѣкъ, можетъ образоваться все государство, какъ наилучшее, все равно — съ аристократическимъ устройствомъ, или же съ устройствомъ, которое называется царскимъ правленіемъ. Такъ почти одно и то же воспитаніе и почти одни и тѣ же нравы образуютъ какъ отличнаго, хорошаго человѣка, такъ и хорошаго политика и царя“ (такъ что и образъ, и средства образованія ихъ суть почти одни и тѣ же, а именно одинаковое воспитаніе и одинаковыя права образуютъ и хорошаго человѣка, и хорошаго гражданина, какъ политика или какъ царя, вообще какъ хорошаго правителя государства).

„Вотъ намъ и слѣдуетъ теперь говорить уже о наилучшемъ государственномъ устройствѣ, а именно: какъ оно становится, образуется, и какъ оно можетъ быть учреждено, установлено, введено, организовано. Но для того, чтобы изслѣдовать этотъ предметъ надлежащимъ образомъ, необходимо...“ И вотъ на этой фразѣ обрывается это изслѣдованіе, такъ что намъ неизвѣстно, что̀ за этимъ слѣдовало у Аристотеля. Можетъ быть, слѣдовала такая мысль, что, прежде изслѣдованія наилучшаго государственнаго устройства, необходимо обратить вниманіе на изслѣдованіе наилучшей, вожделеннѣйшей, счастливой жизни и ея условій, такъ чтобы *это* изслѣдованіе предшествовало изслѣдованію наилучшаго государственнаго устройства, ибо и въ самомъ дѣлѣ въ началѣ слѣдующей, особенной части сперва изслѣдуется наилучшая жизнь, а потомъ ея условія.